ترجمه متن و شرح کامل

رسائل شیخ انصاری (ره)

به روش پرسش و پاسخ

جلد ششم

اصول عملیه، برائت

المقصد الثالث فی الشک

استاد سمیعی

بسم الله الرحمن الرحیم

متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۶

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع.- ج.۳. کتاب‌الظن : المقصدالثانی.- ج.۴ کتاب‌الظن.- ج.۵. کتاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصدالثالث فی‌الشک تنبیهاه البرائه - اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. احتیاط.- ج.۱۰. استحصاب.- ج.۱۰.در شرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

اشاره

المقصد الثالث من مقاصد الکتاب فی الشک

ص: ۶

متن: ۱- قد قسّمنا فی صدر هذا الکتاب، المکلّف الملتفت الی الحکم الشّرعیّ العملیّ فی الواقعهٔ علی ثلاثهٔ اقسام لأنّه امّا ان یحصل له القطع بحکمه الشّرعی و امّا ان یحصل له الظّنّ و امّا ان یحصل له الشّکّ.

و قد عرفت انّ القطع حجّهٔ فی نفسه لا بجعل جاعل و الظنّ یمکن ان یعتبر فی الطّرف المظنون، لأنّه کاشف عنه ظنّا، لکن العمل به و الاعتماد علیه فی الشّرعیّات موقوف علی وقوع التّعبد به شرعا و هو غیر واقع الّا فی الجملهٔ و قد ذکرنا موارد وقوعه فی الاحکام الشّرعیّهٔ فی الجزء الاوّل من هذا الکتاب.

۲- و امّا الشّکّ فلمّا لم یکن فیه کشف اصلا لم یعقل فیه ان یعتبر، فلو ورد فی مورده حکم شرعیّ کأن یقول: «الواقعهٔ المشکوکهٔ حکمها کذا» کان حکما ظاهریّا لکونه مقابلا للحکم الواقعی المشکوک بالفرض و یطلق علیه الواقعی الثّانوی ایضا، لأنّه حکم واقعیّ للواقعهٔ المشکوک فی حکمها، و ثانویّ بالنّسبهٔ الی ذلک الحکم المشکوک فیه، لانّ موضوع هذا الحکم الظّاهریّ و هو الواقعهٔ المشکوک فی حکمها لا یتحقّق الّا بعد تصوّر حکم نفس الواقعهٔ و الشّکّ فیه.

مثلا: شرب التّتن فی نفسه له حکم، فرضنا فیما نحن فیه شکّ المکلّف فیه، فاذا فرضنا ورود حکم شرعیّ لهذا الفعل المشکوک الحکم کان هذا الحکم الوارد متأخّرا طبعا عن ذلک المشکوک، فذلک الحکم، حکم واقعیّ بقول مطلق و هذا الوارد ظاهریّ لکونه المعمول به فی الظّاهر، و واقعی ثانویّ، لأنّه متأخّر عن ذلک الحکم، لتأخّر موضوعه عنه.

و یسمّی الدّلیل الدّالّ علی هذا الحکم الظّاهریّ اصلا.

۳- و امّا ما دلّ علی الحکم الاوّل علما او ظنّا معتبرا فیختصّ باسم الدّلیل، و قد یقیّد بالاجتهادی کما انّ الاوّل قد یسمّی بالدّلیل مقیّدا بالفقاهتی.

و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی(۱) لمناسبهٔ مذکورهٔ فی تعریف الفقه و الاجتهاد.

۴- ثمّ انّ الظّنّ الغیر المعتبر، حکمه حکم الشّکّ کما لا یخفی.

۱- الفوائد الحائریّهٔ: ص ۴۹۹، الفائدهٔ ۳۳ من الفوائد الجدیدهٔ.

ص: ۷

[مقصد سوم در شک و احکام آن]

اشاره

ترجمه: ۱- در ابتدای این کتاب مکلّف متوجّه به حکم شرعی عملی در حادثه‌ای را به سه دسته تقسیم نمودیم، چرا که برای چنین مکلّفی نسبت به حکم شرعی واقعی، یا قطع حاصل می‌شود یا ظنّ و یا شک.

و دانستی که قطع ذاتا حجّت است، نه به واسطه جعل جاعل، و لکن ظنّ را ممکن است که جاعل در طرف مظنون اعتبار و ملاحظه نماید، زیرا کاشف است از آن مظنون به نحو ظنّی، لکن عمل به ظن و اعتماد برآن در شرعیات متوقف بر این است که عمل به آن از جانب شارع تجویز شده باشد، در حالی که چنین تعبّدی واقع نگردیده، مگر بطور اجمال و در موارد قلیل، که در جزء اول این کتاب موارد وقوع آن را ذکر نمودیم.

(سخن در شک و ملحقّات آن)

۲- امّا شک؛ وقتی که کشفی (نسبت به واقع) در آن نیست عاقلانه نیست که مورد اعتماد واقع شود.

پس اگر در مورد آن (شك) حکمی شرعی وارد شود، مثل اینکه شارع بگوید: حادثه‌ای که حکمش مشکوك است حکمش چنین و چنان است، چنین حکمی ظاهری است، چون در مقابل حکم واقعی قرار گرفته که به حسب فرض مشکوك است، البتّه اطلاق (حکم) واقعی ثانوی هم برآن می‌شود، زیرا برای آن حادثه‌ای که حکمش مشکوك است حکمی واقعی است، و نسبت به آن حکم واقعی اوّلی که مشکوك است ثانوی است، چرا که موضوع این حکم ظاهری که همان واقعه مشکوك الحکم است محقّق نمی‌شود مگر پس از تصوّر حکم همان واقعه اوّلی و شك در آن، فی المثل: استعمال دخانیات ذاتا و به حسب واقع دارای حکمی است که فرض ما در ما نحن فیه این است که مکلّف در آن حکم، شك دارد، حال اگر فرض کنیم ورود این حکم شرعی کذایی را (دومی) بر این فعل مشکوك الحکم (اوّلی)، این حکم وارد طبعا از آن حکم مشکوك متأخّر است.

پس آن حکم مشکوك، حکم واقعی است مطلقا و این حکم وارد ظاهری است چون در ظاهر به آن عمل می‌شود همان‌طور که واقعی ثانوی است، چون موضوعش (حکم وارد) از حکم واقعی مطلق متأخّر است و دلیلی که بر این حکم ظاهری دلالت دارد، اصل نامیده می‌شود.

۳- و امّا آنچه دلالت علمی و یا ظنّی معتبر بر حکم اوّل دارد، به اسم دلیل مختص شده است و گاهی نیز مقیّد به اجتهادی شده چنانچه اوّل را گاهی مقیّد به فقاهتی نموده و از آن تعبیر به دلیل فقاهتی می‌شود و این دو قید (اجتهادی و فقاهتی) دو اصطلاح است از وحید بهبهانی به جهت مناسبتی که در تعریف فقه و اجتهاد ذکر شده است.

۴- و سپس بدان که حکم ظنّ غیر معتبر، همان حکم شك است.

ص: ۸

تشریح المسائل

غرض از اصول عملیه چیست؟

آن دسته از دستورالعمل‌های عقلی و شرعی است که در هنگام جهل و سرگردانی در احکام واقعیه، از جانب شارع مقدّس و عقل تشریع و اعتبار می‌شوند.

غرض از قواعد و وظایف ظاهریّه چیست؟

نجات مکلّف از حیرت و سرگردانی در مقابل عمل است.

مکلّف مجتهد در چه زمانی مجاز به استفاده از اصول عملیه است؟

هنگامی که به تمام معنا از رسیدن به حکم واقعی مأیوس می‌شود.

چه عواملی باعث می‌شود که مجتهد در دسترسی به واقع دچار حیرت و سرگردانی شود؟

فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصوص و تساقط آنها.

آیا شرع و عقل جهت خروج مکلّف از بن‌بست شک، راه‌حلّی ارائه کرده یا نه؟

بله: تعیین همین اصول عملیّه یا قواعد اصولیه و یا ادلّه فقاهتیه است.

کاربرد ادلّه فقاهتیه در کجاست؟

در سرتاسر فقه، از باب طهارت تا پایان دیات.

اصول عملیّه را نام ببرید؟

اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الاحتیاط، اصالهٔ التخییر، اصالهٔ الاستصحاب.

اصالهٔ البراءهٔ یعنی چه؟

یعنی: اصل این است که: ذمّه ما بری است و ما تکلیفی نداریم.

اصل برائت عقلی است و یا شرعی؟

هم عقلی است، هم شرعی یعنی: هم عقل برآن حاکم است، هم شرع.

چه تفاوتی میان برائت عقلی و برائت شرعی می‌باشد؟

۱- موضوع در برائت عقلی عدم البیان است، و لذا عقل در اینجا می‌گوید: عقاب بلابیان قبیح است.

۲- موضوع در برائت شرعی عدم العلم است، چرا که شرع در اینجا فرموده است:

«رفع ما لا یعلمون» و یا «الناس فی سعهٔ ما لم یعلموا» و یا «کلّ شیء حلال حتی تعرف انّه حرام».

آیا اصول عملیه منحصر در همین چهار قسم مذکور است؟

خیر، اصول عملیّه دیگری وجود دارد که عبارتند از:

اصالهٔ الطهارهٔ، اصالهٔ الحلیّهٔ، اصالهٔ التزکیهٔ و هکذا ... که جای بحثشان در علم فقه است.

ص: ۹

چرا نمی‌شود در تمام موارد شک، تنها از اصل برائت استفاده نمود؟

زیرا شک:

گاهی حالت سابقه دارد، گاهی حالت سابقه ندارد، گاهی در اصل تکلیف است و گاهی در مکلّف به و هکذا صور مختلف دیگری که بررسی خواهند شد.

و لذا چون شک دارای صورت‌های متعدّد است و هر صورتی از این صورتها نیاز به اصل به خصوصی دارد، اصل برائت در برخی از این صور کاربرد دارد.

حاصل فرموده شیخ در (قد قسمنا، المکلّف الملتفت ... الخ) چیست؟

این است که: هر مکلّفی که نسبت به حکمی از احکام شرعیّه و موضوعی از موضوعات، بعد الفحص (در کتاب و سنت)، پیرامون آن توجّه پیدا می‌کند، ممکن است سه حالت نفسانی برای او بروز نماید:

۱- یا به حکم شرعی فلان موضوع قطع پیدا می‌کند و یک درصد هم احتمال خلاف در آن نمی‌دهد فی المثل: قطع پیدا می‌کند به اینکه: حکم شرعی خمر، عند اللّه، حرام است.

۲- یا به حکم شرعی فلان موضوع ظنّ پیدا می‌کند و احتمال قوی و راجح می‌دهد که حکم شرعی فلان موضوع، حرمت است. لکن احتمال ضعیفی هم می‌دهد که حکم شرعی غیر از حرمت باشد.

۳- یا در حکم شرعی موضوع، شک پیدا می‌کند و متحیّر می‌شود که: آیا وجوب است یا حرمت؟

پس مراد از (و قد عرفت انّ القطع حجّهٔ فی نفسه لا ... الخ) چیست؟

تعیین تکلیف مجتهد است در هریک از حالات نفسانی فوق مبنی بر اینکه:

۱- اگر مکلّف قاطع شود، عقل او را ملزم می‌کند که از قطع خود پیروی کند و به مقطوع به جامه عمل بپوشاند، چرا که: حجیّت قطع به سوی واقع، ذاتی آن است و کاشفیت تام از حکم واقعی دارد.

۲- و اگر مکلّف ظانّ شد، چون ظنّ کاشفیت ۱۰۰٪ از واقع را ندارد، ذاتا حجت نیست و اصل اوّلی مقتضی عدم جواز عمل به آن است.

لذا عقل مستقلا ما را به متابعت از آن ملزم نمی‌سازد، بلکه نیاز به تکمیل و تتمیم دارد و باید شارع روی حجیّت آن صحّه بگذارد، لذا اگر از ناحیه شارع در مورد و یا مواردی عمل به آن تجویز شده باشد می‌توان به آن عمل نمود و الّا در غیر این صورت باید برطبق اصل مذکور آن را رها نمود.

آیا عقلا ممکن است شارع مقدّس ظنّ را در حق بندگانش حجّت دانسته و ما را به متابعت از آن متعبّد سازد؟

مشهور اصولیین قائل به امکان وقوع‌اند، که در جزء اوّل کتاب گذشت.

ص: ۱۰

به فرض امکان تعبد و عدم تالی فاسد آیا در مقام عمل نیز شارع ما را بدان متعبد ساخته یا نه؟

مشهور طرفدار وقوع‌اند و گفته شد که شیخ رحمه اللّه تنها ظواهر و خبر ثقه را از این بابت حجّت می‌دانست، لکن نسبت به سایر ظنون نظر قاطعی را ابراز نفرموده است.

دلیل حصر مکلّف در اقسام سه‌گانه چیست؟

این است که: مکلف ملتفت یا نسبت به امری اعتقاد پیدا می‌کند و یا اعتقاد پیدا نمی‌کند.

۱- آنجا که اعتقاد پیدا می‌کند، یا نسبت به حکمی جازم است و یا جازم نیست، فرض اوّل را قطع و فرض دوّم را ظنّ می‌گویند.

۲- آنجا که اعتقاد پیدا نمی‌نماید شک است.

پس مکلف مذکور در حکمی که به عهده‌اش می‌باشد یا قاطع است یا ظانّ و یا شاکّ.

مراد از ظنّ در اینجا، ظنّ معتبر است یا غیر معتبر؟

ظنّ معتبر است اعم از اینکه ظنّ خاصّ باشد (که انفتاحی‌ها به آن معتقدند) و یا اینکه مطلق ظنّ باشد (که انسدادی‌ها قائل به حجیّت آن‌اند.)

پس تکلیف ظنّ غیر معتبر چیست؟

این است که:

از نظر حکم مثل شک است و عمل به آن حرام و نامشروع است.

۳- و اگر مکلّف شاک شد، شک، نه (مثل قطع) کاشف تام است و نه (مثل ظنّ) کاشف ناقص است، بلکه مکلّف بر سر دوراهی مانده است و لذا معقول نیست که عقل و شرع، شک را بر ما حجّت نماید.

حاصل مطالب در (و امّا الشک فلمّا لم یکن فیه شک ... الخ) چیست؟

بیان دو نکته اساسی پیرامون شک است:

۱- شک حالت تردید است به نحوی که شاک نمی‌تواند به هیچ‌یک از دو طرف احتمال مایل شود.

بنابراین کاشفیت از واقع از آن منتفی بوده و عقلا و شرعا هیچ‌گونه حجّیتی ندارد.

پس چرا در مواردی برای شک حکمی قرار داده شده است مثلا گفته شده است:

کسی که در طهارت و نجاست لباسش شک نماید، لباسش پاک است و هکذا ...؟

تعیین این‌گونه وظایف به خاطر رفع حیرت و تردید در حق شاکّ است، نه اینکه حالت شک کاشف و نماینده حکم در واقع باشد.

و لذا طهارت لباس در مثال مذکور، حکم ظاهری است، که به آن واقعی ثانوی هم گفته می‌شود.

۲- علّت وجه تسمیه این حکم به ظاهری و یا واقعی ثانوی است.

ص: ۱۱

احکام واقعیّه چه احکامی هستند؟

احکامی هستند که در واقع و نفس الامر و به ملاحظه مصالح یا مفاسد واقعیّه برای موضوعات خود جعل شده‌اند و لذا علم و جهل مکلّف نقشی در جعل آن ندارد.

وجه تسمیه این احکام به واقعیّه چیست؟

این است که:

این احکام در واقع و نفس الامر برای موضوعات خود ثابت هستند و دستخوش تغییر نمی‌شوند مثل:

وجوب صلاهٔ و یا حرمت خمر.

احکام ظاهریه چه احکامی هستند؟

احکامی هستند که به ملاحظه جهل مکلّف نسبت به حکم اللّه واقعی در حق او جعل می‌شوند.

چرا این گونه احکام را ظاهریّه می‌نامند؟

چون وظیفه فعلی مکلف در ظاهر و تا زمانی که واقع برای او منکشف نشده همین است، منتهی ثابت و پایدار نیست، یعنی پس از انکشاف واقع (قطعا یا ظنّا)، وظیفه مکلّف عمل به حکم واقعی است.

چه تفاوتی در مبنا و منبع تحصیل حکم واقعی و ظاهری وجود دارد؟

احکام واقعیه: یا از طریق ادلّه قطعیه (مثل: نصوص قرآنیّه و خبر متواتر) به دست می‌آیند و یا از طریق ادلّه ظنّیه (مثل خبر ثقه و ظواهر قرآنیّه).

لکن احکام ظاهریه: در موارد شک جعل می‌شوند.

چه تفاوتی از جهت اطلاق و تقیید میان احکام واقعیّه و ظاهریه وجود دارد؟

۱- حکم واقعی مقید به هیچ حالی از حالات مکلّف (اعم از علم و یا جهل) نیست.

۲- حکم ظاهری مقیّد است به حال جهل به واقع، لکن عند العلم او الظن معتبر نیست.

وجه عدم دخالت حالات و صفات مکلف در جعل و عدم جعل احکام واقعی چیست؟

این است که: اگر اختلاف این حالات در جعل دخالتی داشته باشد مستلزم دور است.

چرا؟

زیرا علم مکلّف موقوف بر تبلیغ حکم برای مکلّف است و تبلیغ حکم موقوف بر جعل حکم است و لذا، اگر جعل حکم هم موقوف بر علم مکلّف باشد دور لازم می‌آید.

وجه تسمیه احکام ظاهری به واقعی ثانوی چیست؟

این است که: موضوع این احکام در واقع شک در حکم اوّلی است، و لذا چون رتبه آنها به اعتبار تأخّر موضوع در مرتبه دوم است واقعی ثانوی نامیده شده‌اند.

ص: ۱۲

در تبیین این وجه تسمیه مثال بزنید؟

فی المثل: استعمال تتن در واقع، حکم اوّلی دارد که به فرض، حرمت است، چرا که موضوع این حکم (یعنی: حرمت) نفس استعمال است، بدون دخالت علم و جهل مکلّف در آن.

حال به حسب فرض: اگر مکلّف در این حکم تردید پیدا کند، این تردید موجب تحقّق موضوعی است به نام (الاستعمال المشکوک فی حکمه) که شارع در همان واقع با حفظ رتبه‌اش که مؤخّر از واقع اوّلی است برایش اباحه را جعل کرده و خبر داده است که: (کل شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام) و لذا به این اعتبار می‌توان اباحه مزبور را واقعی ثانوی نامید.

تفاوت دلیل و اصل عند المشهور چیست؟

۱- اموری که برای ما علم و یا ظنّ به واقع می‌آورند را (ادلّهٔ الاحکام) دلیل می گویند.

۲- و اموری که عند الشک وظیفه ما را روشن می‌سازند اصل نامیده می‌شوند که جمع آن اصول است.

مراد از عبارت (و امّا ما دلّ علی الحکم الاوّل او ظنّا معتبرا ...) چیست؟

این است که: آن دلیلی که بر حکم اوّلی به طور علم و یقین دلالت می کند، اخبار متواتر بوده و آیاتی که دلالتشان ظنّی نیست.

و آن دلیلی که نسبت به حکم اوّلی مفید ظنّ معتبر باشد، از قبیل خبر عادل، اجماع منقول و قول لغوی است.

مراد از عبارت (یسمّی بالدلیل، مقیدا بالفقاهتی ...) چیست؟

بیان این مطلب است که:

۱- مناط در دلیل فقاهتی این است که: نظر شارع و اعتبارش در ملاحظه آن، طریقیّت و مرات بودن این ادله به واقع نباشد مثل: اصول عملیه.

۲- و مناط در دلیل اجتهادی این است که:

نظر به واقع بوده و حکایت از واقع نماید، به این معنا که شارع مقدّس آن را طریق به واقع قرار داده باشد، همچون خبر واحد و کتاب خدا.

مراد از عبارت (و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی ...) چیست؟

این است که: این دو اصطلاح از وحید بهبهانی است به دلیل مناسبت تعریفی است که در اجتهاد و فقه کرده‌اند مبنی بر اینکه:

۱- در تعریف اجتهاد گفته‌اند: الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصیل الواقع.

۲- در تعریف فقه گفته‌اند: «الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیّهٔ الفرعیّهٔ عن ادلّتها التفصیلیهٔ».

ص: ۱۳

حاصل مطلب در دو تعریف مزبور چیست؟

این است که:

۱- اجتهاد مرحله تحصیل ظنّ و یا علم به واقع است، پس: باید هر دلیلی که نسبت به واقع علم یا ظنّ بیاورد، دلیل اجتهادی خوانده می‌شود.

۲- فقه، مقام التزام است به آنچه نظر فقیه به آن منتهی می‌شود یا اینکه پس از یأس از انتهاء نظر، عمل کردن به مدلول حجّت است. بنابراین: فقه مقام عمل به مدلول دلیل است، و لذا هر دلیلی که وظیفه مکلّف را در مقام عمل معیّن می‌کند دلیل فقاهتی نامیده می‌شود مثل: اصول اربعه (عملیه).

مراد از عبارت (ثم ان الظّن الغیر المعتبر، حکم الشک ...) چیست؟

بیان حکم ظنّ غیر معتبر است که حکم شک است، و مراد از ظنون غیر معتبر ظنونی است که دلیل خاص بر حجّت بودنشان در دست نیست و از نظر انفتاحیون قابل اعتناء و اعتبار نمی‌باشد.

هریک از ظنون معتبره، باطله و غیر معتبره چه حکمی دارد؟

۱- ظنون معتبره به منزله علم بوده و حجیّت دارند.

۲- ظنون باطله، بدون تردید باطل‌اند.

۳- ظنون غیر معتبره، ملحق به شک می‌باشند و احکام شک را دارند.

منظور از همانندی حکم ظنون غیر معتبره با حکم شک چیست؟

این است که:

همان‌طوری که عند الشک در حکم واقعی وظیفه ما عمل به اصل است. هکذا عند الحصول الظنّ الغیر المعتبر نیز وظیفه، رجوع به اصل است.

آیا مراد از شک در اینجا شک مصطلح (متساوی الطرفین) است؟

خیر، مراد اعم از شک مصطلح و ظنّ غیر معتبر است.

ص: ۱۴

متن: ۱- و ممّا ذكرنا من تأخّر مرتبة الحكم الظّاهرى عن الحكم الواقعى لاجل تقيّد موضوعه بالشّكّ فى الحكم الواقعى يظهر لك وجه تقديم الادلّة على الاصول، لانّ موضوع الاصول يرتفع بوجود الدّليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتّحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الاصل و هو الشّكّ بوجود الدّليل.

۲- أ لا ترى انّه لا معارضة و لا تنافىّ بين كون حكم شرب التّتن المشكوك حكمه هى الاباحة و بين كون حكم شرب التّتن فى نفسه، مع قطع النّظر عن الشّكّ فيه هى الحرمة فاذا علمنا بالثّانى لكونه علميّا و الفرض سلامته عن معارضة الاوّل خرج شرب التّتن عن موضوع الدّليل الاوّل و هو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتّى يلزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.

۳- و من هنا كان اطلاق التّقديم و التّرجيح فى المقام تسامحا، لانّ التّرجيح فرع المعارضة و كذلك اطلاق الخاصّ على الدّليل و العامّ على الاصل، فيقال:

يخصّص الاصل بالدّليل او يخرج عن الاصل بالدّليل.

۴- و يمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنّسبة الى الادلّة الغير العلميّة بان يقال:

انّ مؤدّى اصل البراءة مثلا انّه اذا لم يعلم حرمة شرب التّتن فهو غير محرّم و هذا عامّ و مفاد الدّليل الدّالّ على اعتبار تلك الامارة الغير العلميّة المقابل للاصل انّه اذا قام تلك الامارة الغير العلميّة على حرمة الشّىء الفلانى فهو حرام و هذا اخصّ من دليل اصل البراءة مثلا فيخرج به عنه.

ص: ۱۵

ترجمه:

(وجه تقديم ادلّه بر اصول)

۲- و آنچه گفتيم: (كه مرتبه حكم ظاهرى به خاطر مقيّد بودن موضوعش به شك در حكم واقعى، از آن مؤخّر مى‌باشد)، جهت تقدّم ادلّه (اجتهاديه) بر اصول (عمليه) براى تو روشن مى‌شود، چرا كه موضوع اصول به مجرد ورود ادلّه مرتفع شده و در نتيجه هيچ معارضه‌اى ميان ادلّه و اصول وجود ندارد.

البته نه به جهت عدم اتحاد ميان موضوعشان، بلكه به جهت ارتفاع موضوع اصل (يعنى: شك)، به واسطه وجود دليل است، چنانچه مى‌بينى كه هيچ‌گونه تنافى و تعارضى بين اينكه بگوييم: حكم استعمال دخانيات مشكوك الحكم اباحه است و اينكه بگوييم: حكم آن با قطع نظر از شك در آن، حرمت است، وجود ندارد.

پس وقتى به حكم دوم علم پيدا نموديم چون‌كه علمى بوده و به حسب فرض از معارضه با حكم اوّل هم سالم و در امان است، لاجرم استعمال دخانيات از موضوع دليل اول (مشكوك الحكم بودن) خارج مى‌شود، نه از حكم اوّل، تا در تقديم حكم دوم بر اوّل تخصيص و طرح ظاهر اوّل لازم آيد.

(مسامحه در اطلاق)

۳- و از اينجاست كه اطلاق تقديم و ترجيح در اين مقام تسامح است، چرا كه ترجيح فرع معارضه است و نيز اطلاق خاص بر دليل و عامّ بر اصل، خالى از مسامحه نيست.

پس: گفته مى‌شود كه اصل تخصيص مى‌خورد به واسطه دليل و يا خارج مى‌شود از اصل به واسطه دليل.

(توجيه شيخ از تسامح مذكور)

۴- و ممكن است كه اين اطلاق نسبت به ادلّه غير علمى بطور حقيقى و درست باشد به اينكه گفته شود: مفاد اصل برائت مثلا اين است كه: وقتى حرمت استعمال دخانيات معلوم نباشد پس حرام نيست و اين معنا عام است و مفاد و محتواى دليلى كه دلالت دارد بر اعتبار اماره غير علمى در مقابل اصل، اين است كه: وقتى آن اماره غير علمى بر حرمت فلان شيء اقامه شد پس آن شيء حرام است و اين معنا اخصّ از دليل اصل برائت است در نتيجه به واسطه آن، از اصل خارج مى‌شود.

ص: ۱۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب شیخ در (یظهر لک وجه تقدیم الادلّة علی الأصول .... الخ) چیست؟

اشاره به دو نکته اساسی است:

۱- تقدیم دلیل بر اصل، ۲- وجه تقدیم دلیل بر اصل.

نکته: آنچه مورد توافق اصولیین است تقدّم ادلّه بر اصول است و به عبارت دیگر: دلیل اجتهادی مقدم است بر دلیل فقاهتی، و مادامی که در موردی دلیل حضور داشته باشد نوبت به اصل نمی‌رسد تا آنجا که ضرب المثل شده: «الاصل دلیل حیث لا دلیل».

لکن کلام در این است که: این تقدّم از چه بابی است؟

مقدمهٔ بفرمایید نسبت میان دو دلیل بر چند قسم است؟

بر چهار قسم است: ورود، تخصّص، حکومت و تخصیص.

ورود در اصطلاح اصولی به چه معناست؟

۱- ورود عبارت است از اینکه: وقتی دو دلیل در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، وجود یکی از آن دو (که وارد است)، موضوع دلیل دیگر را (که مورود است)، مرتفع کرده، از بین ببرد، همان‌طور که نسبت میان دلیل و اصل نیز همین‌طور است. یعنی: با وجود دلیل، موضوع اصل که شک باشد، از بین می‌رود.

حکومت در اصطلاح اصولی چیست؟

۱- برخی گفته‌اند: حکومت عبارتست از اینکه: وقتی دو دلیل در مقابل هم قرار می‌گیرند، یکی از آن دو دلیل (یعنی: حاکم) در موضوع دلیل دیگر (یعنی: محکوم) تصرّف کرده و دائره موضوع دلیل محکوم را یا توسعه داده و یا تضییق می‌کند، لکن اصل موضوع را از بین نمی‌برد. فی المثل هنگامی که می‌گویند:

«لا تأکل الرمّان لانّه حامض»، عبارت «لأنه حامض»، موضوع لا تأکل را که (رمّان) است توسعه می‌دهد به این معنا که: حرمت خوردن انار، به خاطر ترش بودن آن است، پس خوردن هر خوردنی ترش مزّه‌ای نیز حرام است، چه انار باشد و چه غیر انار، لذا در نتیجه سعه موضوع مذکور گفته می‌شود:

«لا تأکل الحامض سواء کان رمّانا او غیر رمّان».

۲- و برخی گفته‌اند: حکومت عبارتست از اینکه: یکی از دو دلیل، حکم دلیل دیگر را به لسان نفی موضوع آن، نفی می‌کند. فی المثل: در یک دلیل آمده: اذا شککت فابن علی الاکثر، لکن در دلیل دیگر آمده: لا شکّ لکثیر الشک در اینجا: دلیل دوم حاکم بر دلیل اوّل است و نسبت میان آن دو حکومت است.

چرا این نسبت، حکومت است؟

زیرا دلیل دوم می‌خواهد بیان کند که شخص کثیر الشک، اگر میان اقل و اکثر، شک نمود، حکم (بنا گذاردن بر اکثر) درباره آن جاری نیست، منتهی این معنا را به زبان نفی موضوع بیان نموده و گفته است که:

ص: ۱۷

اساسا فرد کثیر الشک، شاک نیست و حکم شک درباره او جاری نمی‌شود.

معنای تخصّص در اصطلاح اصولی چیست؟

این است که: برخی از افراد و مصادیق و یا عناوین به‌خودی‌خود و بدون دخالت دلیل دیگر از موضوع یک دلیل بیرون باشند چنانچه وقتی در یک دلیل می گویند: (اکرم العالم) و در یک دلیل دیگر گفته می‌شود: (لا تکرم الجاهل)، موضوع دلیل دوم که (جاهل) باشد بالوجدان از موضوع دلیل اول (یعنی: عالم) خارج است. و لذا گفته می‌شود جاهل تخصّصا (یعنی: موضوعا)، از عالم خارج است.

معنای تخصیص در اصطلاح اصولی چیست؟

این است که: اگر دو دلیل در برابر هم قرار بگیرند، یکی از دو دلیل (یعنی: خاص)، برخی از افراد و مصادیق موضوع دلیل دیگر (یعنی: عام) را از تحت عموم خارج نماید، لکن به نوع اخراج حکمی و نه موضوعی، فی المثل: در یک دلیل گفته می‌شود (لا تکرم الفساق من العلماء)، و در یک دلیل گفته می‌شود: اکرم العلماء. حال اگرچه موضوع (لا تکرم)، فسّاق از علما است، لکن در موضوع دلیل دوم (یعنی:

العلماء) داخل است، لکن حکمش با آن متفاوت است.

بنابراین حکم (اکرام) نسبت به برخی از افراد علما، نفی شده و در نتیجه وجوب اکرام محدود می گردد.

با توجه به مقدمه فوق به نظر شیخ رحمه اللّه تقدّم ادلّه بر اصول از چه بابی است (ورود، حکومت تخصیص یا تخصّص)؟

۱- ابتدا مدّعی می‌شود که تقدّم ادلّه نسبت به اصول عملیّه عقلیّه از باب ورود است.

۲- لکن در مرحله بعد قائل به تفصیل شده، می‌فرماید که تقدّم ادلّه نسبت به اصول عملیه شرعیه، از باب حکومت است یعنی: ادلّه مخصّص هستند.

دلیل ورود در قسم اوّل چیست؟

این است که: موضوع اصول، شک یعنی جهل به واقع و به عبارت دیگر عدم العلم به واقع است. پس هرگاه نسبت به واقعه‌ای شک داشتیم جای جریان اصل است چنانکه در مطالب قبلی گفته آمد، لکن با آمدن دلیل اعم از اینکه علمی باشد یا ظنّی، شک از میان می‌رود.

حال: وقتی شک نباشد، موضوعی هم در کار نیست، وقتی موضوعی نبود، اصلی جاری نیست، در نتیجه: هرگز دلیل که وارد است با اصل که مورود است تعارض و تنافی پیدا نمی کند.

آیا این عدم تنافی و تعارض میان دلیل و اصل از باب عدم وحدت بین موضوعاتشان است؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت: چون موضوع الدلیل، الواقعهٔ الفلانیهٔ و موضوع الاصل، الواقعهٔ الفلانیهٔ المشکوک حکمها الواقعی، بینشان تعارض نیست؟

ص: ۱۸

خیر، مسئله چیز دیگری است و آن این است که: با آمدن دلیل، اصلا اصل موضوعی ندارد، تا بگوییم وحدت در موضوع دارند یا ندارند. در نتیجه: وقتی یک دلیل موضوع دارد و دلیل دیگر فاقد موضوع است، آنکه دارای موضوع است مقدّم و جاری است و معارضه‌ای هم در کار نیست.

پس مراد از عبارت (کان اطلاق التقدیم و الترجیح فی المقام تسامحا ... الخ) چیست؟

این است که: تعبیر به تقدیم و یا ترجیح دلیل بر اصل تسامحی است، چرا که ترجیح در مقام تعارض است که یکی بر دیگری ترجیح داده شود. و حال آنکه در ما نحن فیه تعارضی در کار نیست.

حاصل مطلب در عبارت (و یمکن ان یکون هذا الاطلاق علی الحقیقهٔ .... الخ) چیست؟

بیان قسم دوّم در مرحله بعد است مبنی بر اینکه: امکان دارد که ما، ادلّه را مخصِّص اصول دانسته و تقدیم آنها را از باب تخصیص بدانیم، لکن دلیل اجتهادی بر دو نوع است:

۱- ادلّه قطعیه

۲- ادلّه ظنّیه

لذا: تقدم دلیل بر اصل در ادلّه ظنّیه از باب تخصیص است.

مراد شیخ از تفصیل فوق چیست؟

این است که: اگر دلیلی که بر حکم اقامه شده یک دلیل قطعی باشد، چنین دلیلی وارد است، چرا که با آمدن دلیل قطعی، موضوع الاصل، که شک (یا عدم العلم) است، بالوجدان از بین می‌رود.

و اگر دلیلی که بر حکم قائم شده، یک طریق ظنّی مثل خبر ثقه باشد، وجدانا موضوع باقی بوده و نابود نمی‌شود، چرا که موضوع الاصل عدم العلم بود و با اقامه یک دلیل ظنّی باز هم موضوع باقی بوده و مرتفع نمی‌شود، پس ورودی هم در کار نیست.

پس مراد از (هذا اخصّ من دلیل البراءهٔ مثلا فیخرج به عنه ...) چیست؟

این است که: این تقدیم می‌تواند از باب تخصیص باشد که با ذکر یک مثال به شرح و توضیح آن پرداخته است.

فی المثل: دلیل اصل می‌گوید: تا زمانی که نسبت به حرمت استعمال توتون شک داری و حکم واقعی را نمی‌دانی اصالهٔ البراءهٔ جاری نما، اعم از اینکه یک اماره ظنّیه‌ای بر واقع اقامه شده باشد یا نه.

بنابراین: دلیل اصل عام است و دلیل حجیت اماره ظنّیه می‌گوید: در هر موردی که اماره قائم شود، وظیفه تو عمل به اماره است و این خاصّ است و یقدّم الخاص علی العام. در نتیجه: تقدم دلیل بر اصل آنجا که دلیل قطعی است از باب ورود است، و آنجا که دلیل ظنّی است از باب تخصیص است.

ص: ۱۹

متن: و کون دلیل تلک الامارهٔ اعمّ من وجه باعتبار شـموله لغیر مورد اصل البراءهٔ لا ینفع بعـد قیام الاجماع علی عدم الفرق فی اعتبار تلک الامارهٔ حینئذ بین مواردها.

و توضـیح ذلک: انّ کون الـدّلیل رافعا لموضوع الاصل و هو الشّکّ انّما یصحّ فی الدّلیل العلمیّ حیث انّ وجوده یخرج حکم الواقعهٔ عن کونه مشکوکا فیه.

و امّا الدّلیل الغیر العلمی، فهو بنفسه بالنّسبهٔ الی اصالهٔ الاحتیاط و التّخییر کالعلم رافع للموضوع. و امّا بالنّسبهٔ الی ما عداهما فهو بنفسه غیر رافع لموضوع الاصل و هو عدم العلم.

و امّـا الـدّلیل الـدّالّ علی اعتبار فهو و ان کان علمیّا الّا انّه لا یفیـد الّا حکما ظاهریّا نظیر مفاد الاصل اذ المراد بالحکم الظّاهری ما ثبت لفعل المکلّف بملاحظـهٔ الجهل بحکمه الواقعیّ الثّابت له من دون مدخلیّـهٔ العلم و الجهل، فکما انّ مفاد قوله علیه السّـلام «کلّ شـیء مطلق حتّی یرد فیه نهی یفید الرّخصهٔ فی الفعل الغیر المعلوم ورود النّهی فیه فکذلک ما دلّ علی حجّیّهٔ الشّهرهٔ الدّالّهٔ مثلا علی وجوب شیء یفیـد وجوب ذلک الشّـیء من حیث انّه مظنون مطلقا أو بهـذه الامارهٔ و لذا اشـتهر انّ علم المجتهد بالحکم مسـتفاد من صـغری وجدانیّهٔ و هی: هذا ما ادّی الیه ظنّی.

و کبری برهانیّـهٔ و هی: کلّمـا ادّی الیه ظنّی، فهو حکم اللّه فی حقّی، فـانّ الحکم المعلوم منهمـا هو الحکم الظّـاهری، فـاذا کـان مفـاد الاصـل ثبوت الاباحـهٔ للفعـل الغیر المعلوم الحرمـهٔ، و مفاد دلیل تلک الامارهٔ ثبوت الحرمـهٔ للفعل المظنون الحرمـهٔ کانا متعارضـین لا محالهٔ، فاذا بنی علی العمل بتلک الامارهٔ کان فیه خروج عن عموم الاصل و تخصیص له لا محالهٔ.

مرجع ضمایر: شموله- دلیل

مواردها- تلک الامارهٔ

و هو الشّکّ- موضوع الاصل

وجوده- الدّلیل العلمی

بحکمه و له- فعل المکلّف

منهما- صغری و کبری

کان فیه- عمل و امارهٔ

تخصیص له- اصل

ص: ۲۰

ترجمه: و اعم من وجه بودن دلیل اماره از دلیل اصل به ملاحظه شمولش نسبت به مورد اصل برائت، پس از قیام اجماع (بر حجیّت اماره) و عدم تفاوت در اعتبار آن بین مواردش، نافع نبوده (و ضرری به این بیان که نسبت به میان اصل و اماره عموم و خصوص مطلق است وارد نمی‌سازد.

توضیح مطلب اینکه:

دلیل، رفع‌کننده موضوع اصل یعنی شک است و این رفع‌کننده‌گی تنها در ادلّه علمی درست است، چرا که وجود این گونه ادلّه، حکم واقعه را از مشکوک فیه بودن خارج می‌نماید.

و اما دلیل غیر علمی بنفسه نسبت به دو اصل احتیاط و تخییر، مثل ادلّه علمی، رفع‌کننده موضوع این دو اصل است، لکن نسبت به غیر این دو چه تنهایی در رفع موضوع (اصول دیگر همچون برائت و استصحاب) کافی نمی‌باشد (چرا که موضوع این دو اصل عدم العلم است و اماره غیر علمی مفید ظن است و نمی‌تواند موضوع اصلی را زائل نماید).

امّا دلیلی که بر اعتبار اماره دلالت دارد، اگرچه علمی است و بر حسب قاعده باید بتواند به تنهایی زائل کنند؛ موضوع هر اصلی باشد، ولی تنها مفید حکم ظاهری است، مثل مفاد اصل که حکم ظاهری است، زیرا مراد از حکم ظاهری حکمی است که به اعتبار جهل مکلّف به حکم واقعی (که به اعتبار علم و جهل در آن بر او ثابت است) برای فعل او جعل شده است.

پس همان‌طور که این فرموده امام علیه السّلام: «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» مفید رخصت و اجازه در فعلی است که ورود نهی در آن معلوم نیست عینا مضمون دلیلی که بر حجیّت شهرتی که فی المثل بر وجوب شیء دلالت دارد وجوب آن شیء است و بیان‌کننده حکم آن (شیء) است از آن جهت که مظنون بوده و یا به واسطه شهرت مظنون واقع شده است.

در نتیجه مشهور شده است که علم مجتهد به حکم شرعی از صغرای وجدانی یعنی بهذا ما ادّی الیه ظنّی و کبرای برهانی یعنی: کلّما ادّی الیه ظنّی فهو حکم اللّه فی حقّی استفاده می‌شود، چرا که حکم، مستفاد از این دو حکم ظاهری است.

پس (با توجه به مطلب فوق) وقتی مفاد اصل ثبوت اباحه برای فعل غیر معلوم الحرمهٔ بوده و مضمون دلیل اماره یادشده یعنی شهرت ثبوت حرمت برای فعل مظنون الحرمهٔ است، ناگزیر این دو با هم تعارض می‌کنند.

حال اگر بنا را بر عمل کردن به شهرت و طرح اصل بگذاریم، در این بنا از عموم اصل خارج شده و قطعا آن را تخصیص داده‌ایم.

ص: ۲۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در عبارت (و كون دليل تلك الامارة اعمّ من وجه باعتبار شموله لغير ... الخ) چیست؟

اشاره دارد به یک اشکال و پاسخ به آن و امّا اشکال:

اینکه با تقریر خود اثبات نمودید که میان دلیل اصل و دلیل امارة نسبت عموم و خصوص مطلق است، در نتیجه دلیل خاصّ بر عام مقدّم می‌شود صحیح نمی‌باشد، و حق این است که:

نسبت‌ها عموم و خصوص من وجه است، چرا؟

۱- دلیل اماره، تمام مواردی را که اماره غیر علمی برآن اقامه شده در بر می‌گیرد، یعنی: حکم می‌کند به اعتبار اماره غیر علمی در همه موارد چه اصل باشد و یا خیر.

۲- دلیل اصل هم حکم می‌کند به اجراء آن در همه موارد غیر علم، چه اماره غیر علمی در آن بوده باشد یا که نه.

از طرفی حکم تعارض میان دو دلیلی که نسبتشان عموم و خصوص من وجه است این است که: در ماده اجتماع باید به مرجحات اخذ کرد نه اینکه یکی را به واسطه دیگری تخصیص زد.

عبارت اخرای اشکال فوق چیست؟

این است که:

۱- دلیل اصل به ما می‌گوید: هرکجا که شک در تکلیف داری (یعنی: علم به واقع نداری) اصل برائت را جاری کن چه اینکه اماره ظنّیه‌ای بر خلاف باشد یا نه.

بنابراین دلیل اصل عام است.

۲- و دلیل حجیّت اماره می‌گوید: در هر جایی که یک اماره ظنّیه‌ای اقامه شد، باید برطبق آن عمل نمایید اعم از اینکه مورد، از موارد اجراء اصل برائت باشد و یا از موارد اجراء در سایر اصول یعنی: ماده افتراق از ناحیه دلیل الاصل در مواردی است که ما شک در تکلیف داریم و اماره‌ای هم در کار نیست، اینجا مجرای اصل برائت بوده و جریان اصل برائت معارضی ندارد.

و ماده افتراق از ناحیه دلیل الأمارة آن جایی است که اماره می‌گوید: فلان عمل مباح است لکن استصحاب، دلالت‌کننده بر حرمت است، اینجا مجرای اصل برائت نیست.

فی المثل: علم اجمالی داریم به وجوب ظهر و یا جمعه، لکن خبر واحدی هم اقامه شده بر وجوب ظهر، و لذا مجرای اصل برائت نمی‌باشد.

و امّا: ماده اجتماع در موارد شک، در اصل تکلیف است که مجرای اصل برائت است، لکن خبر ثقه‌ای بر حرمت آن اقامه شده است که در اینجا دلیل اصل می‌گوید:

ص: ۲۲

باید اصل برائت را جاری نمود و دلیل اماره می گوید: باید از اماره استفاده نمود. در نتیجه تعارض می کنند که باید به سراغ مرجحات خارجیه برویم.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: می گوید ما نیز قبول داریم که نسبت میان دلیل اصل با دلیل اماره عموم و خصوص من وجه است، لکن در برخی موارد با عموم و خصوص من وجه، مثل عام و خاص مطلق عمل می کنند.

موارد مذکور چگونه مواردی است؟

مواردی است که میان اجتماع و افتراق فرقی نباشد، که مورد بحث ما نیز چنین است چرا که اجماع قائم است بر اینکه اماره حجّت است و میان مواردش هیچ گونه فرقی نیست و این اجماع خود گواهی است بر اینکه فی المثل: وقتی خبر ثقه‌ای حجّت گردید واجب است که از آن پیروی شود و دیگر نوبت به اصل نمی‌رسد چه در ماده افتراق و چه در ماده اجتماع.

در نتیجه: در ماده اجتماع به دلیل اماره عمل کرده و آن را بر دلیل اصل مقدّم می‌نماییم، گویا که عام و خاصّ مطلق می‌باشند.

بنابراین عموم و خصوص من وجهی که مورد استدلال شما قرار گرفت برای شما نفعی نداشته و ضرری به آنچه در مطالب قبل بیان نمودیم (که نسبت میان اصل و اماره عموم و خصوص مطلق است) وارد نمی‌نماید.

بیان و توضیح مطلب فوق در یک تقریر دیگر چگونه است؟

بیان اینکه چگونه تقدّم ادلّه بر اصول از باب تخصیص است و نه از باب ورود بدین نحو است که می گوییم: امارات (یا دلایل اجتهادی) بر دو نوع‌اند:

۱- امارات علمی ۲- امارات غیر علمی

امارات علمی:

ادله‌ای هستند که نسبت به مؤدّای خود مفید علم‌اند، مثل: نصوص قرآنی و اخبار متواتره که گفته شد:

این دسته از امارات نسبت به اصول (عملیه) که شک موضوع آنهاست، ورود دارند چرا که به محض قیام این ادلّه، موضوع اصول مرتفع و واقعه از مشکوک بودن بیرون می‌رود.

و امارات غیر علمی:

ادله‌ای هستند که نسبت به مؤدّای خود مفید علم نمی‌باشند مثل: خبر واحد، شهرت، اجماع منقول و .... که گفته می‌شود که: این دسته از ادلّه را گاهی با دو اصل اصالهٔ الاحتیاط و اصالهٔ التخییر مورد سنجش قرار می‌دهیم و گاهی با اصول عملیه دیگری غیر از این دو اصل.

ص: ۲۳

سنجش و لحاظ این ادلّه غیر علمی با دو اصل (احتیاط و تخییر) چگونه است؟

نسبت این ادلّه (امارت غیر علمی) با اصول، همان نسبتی است که ادلّه علمی با اصول دارند، یعنی:

این ادلّه (امارات غیر علمی) نسبت به دو اصل مزبور وارد هستند.

چرا؟

زیرا که موضوع احتیـاط، احتمـال عقاب و موضوع تخییر عـدم رجحان است، و بـدیهی است که پس از قیام اماره معتبری که حجّت شرعی است، در مورد این دو اصـل، موضوعشـان مرتفع می گردد، چرا که بـا وجود حجّت، نه احتمـال عقـابی وجود دارد تا احتیاط تحقق یابـد و نه برای عـدم رجحـان موردی بـاقی است تا بتوان به تخییر تمسّک نمود، بلکه وظیفه این است که به مؤدّای اماره اقامه شده عمل کنیم.

پس سنجش و ملاحظه این ادلّه (امارات غیر علمی) با اصولی از قبیل برائت و استصحاب چگونه است؟

از آنجـا که امـارات غیر علمی افـاده‌ای بیش از ظنّ ندارنـد و موجب سـبب علم نمی‌شونـد به تنهـایی نمی‌تواننـد موضوع این قبیل از اصول را مرتفع سازنـد چرا که موضوع دو اصل مزبور عدم العلم است، و لذا اگر بواسـطه یک دلیل معتبری که مناط حجّیت امارات است، اماره معارض با اصل را بر اصل مقدّم بداریم ناگزیر به عنوان تخصیص می‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (و امّا الدّلیل الدّال علی اعتبار فهو و ان کان علمیّا الّا انّه .... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه: اگرچه مسئله همان‌طور است که شما تقریر نمودید، امّا درعین‌حال می توان گفت: ادلّه حجیّت امارات مثل آیه نبأ و برخی از اخبار قطعی الدلالهٔ که از ادلّه علمی هستند، نسبتشان با اصول (عملیه) ورود است، چرا که پس از قیام این ادلّه، موضوع اصول مذکور مرتفع می‌شود، در نتیجه می توان گفت:

ادلّه، به طور مطلق بر اصول ورود دارند، نه اینکه نسبت به برخی ورود و نسبت به برخی قائل به تخصیص شویم.

پاسخ جناب شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می‌فرماید: بله در اینکه ادلّه حجیّت امارات، دلیل علمی هستند تردیدی نیست لکن:

۱- نباید از این نکته غافل شد که مفاد این ادلّه حکم ظاهری است، همان‌طور که مفاد اصول نیز حکم ظاهری است.

۲- مراد از حکم ظاهری، آن حکمی است که در مورد جهل مکلّف به واقع و با قید عدم علم به آن جعل می‌شود.

ص: ۲۴

پس: همان‌طور که مفاد دلیل بر حجیّت اصل برائت (یعنی: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی)، اجازه در فعل مشکوك الحکم و اباحه آن است.

همین‌طور دلیلی که بر شهرت و حجیّت آن دلالت دارد (یعنی: «خذ بما اشتهر بین اصحابک») و یا ادلّه دیگر، مؤدّای شهرتی را که بر وجوب موضوعی دلالت دارد، حجت قرار می‌دهد.

حاصل و نتیجه این عینیت در دو قسم دلیل مزبور چیست؟

این است که: اباحه‌ای که از اصل استفاده می‌شود برای موضوعی ثابت است که در حکمش شك باشد. همان‌طور که وجوب حاصل از شهرت برای موضوعی است که مکلّف به واسطه شهرت و یا مطلق اماره ظنّی به آن ظنّ پیدا کرده است.

در نتیجه: هر دو حکم در مورد غیر علم جعل شده‌اند و از این جهت هیچ‌یك بر دیگری مزیّتی نداشته، بلکه در تعارض با یکدیگرند.

لذا اگر بنا را بر این بگذاریم که به شهرت عمل کرده و اصل برائت را رد کنیم به معنای تخصیص عموم برائت و خروج از ظاهرش به واسطه شهرت است.

حاصل مطلب در عبارت (توضیح ذلك ....) چیست؟

این است که: چون دلیل گاهی مفید علم است و گاهی مؤدّایش غیر علم است، نسبت به برخی از اصول، رافع موضوع و نسبت به برخی حاکم یا مخصّص است.

مراد از (انّما یصحّ فی الدلیل العلمی ... الخ) چیست؟

صحّت و وضوح رافعیّت دلیل علمی نسبت به اصول است.

وجه وضوح رافعیت دلیل بر اصول چیست؟

این است که مؤدّای اصول: چه به حکم عقل باشد (مثل: برائت عقلی، احتیاط عقلی و تخییر عقلی) و چه از مجعولات شرعی باشد (مثل: استصحاب و برائت شرعی) در مقابل دلیل علمی جایی برای جریان ندارد. پس دلیل علمی وارد بر این اصول و رافع موضوع آنهاست.

در تبیین ورود دلیل بر اصول و رافعیت موضوع آنها مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- موضوع برائت عقلی عدم البیان است.

۲- موضوع احتیاط، احتمال عقاب است.

۳- موضوع تخییر عدم رجحان نسبت به طرفین تخییر است.

۴- موضوع استصحاب عدم علم به وجود ناقص است.

ص: ۲۵

حال: با اقامه دلیل علمی، موضوعات مذکور مرتفع شده و از بین می‌روند، چرا؟ زیرا که: پس از علم به واقع دیگر شکی وجود ندارد تا این اصول جریان یابند.

چرا با آمدن دلیل، شکی باقی نمی‌ماند؟

زیرا عدم اجتماع علم به چیزی با شک در آن از بدیهیات است.

حاصل مطلب در (الا انّه لا یفید الّا حکما ظاهریا ...) چیست؟

این است که: حکم ظاهری بر آن‌گونه حکمی گفته می‌شود که:

۱- برای موضوع مشکوک جعل شده باشد مثل حکمی که در موارد اصول عملیه جعل شده.

۲- حکم مجعوله‌ای باشد در موضوعی که حکم واقعی‌اش مورد شک باشد، اعم از اینکه شک، قید برایش باشد و یا ظرف.

نتیجه تعمیم در مطلب دوّم چیست؟

این است که: با این تعمیم می‌توان حکم ظاهری را شامل مفاد اصول و امارات هر دو دانست.

حاصل مطلب در (علی حجیّة الشهرة الدّالة ... الخ) چیست؟

اشاره دارد به جهت حجیّت اماره در اثبات حکم شرعی و فرعی بدین معنا که اماره ظنّی: گاهی به اعتبار افاده ظنّ حجّت است، چنانکه انسدادیون در زمان انسداد علم، عمل به آن را حجّت می‌دانند.

و گاهی با قطع‌نظر از مفید ظنّ بودنش، حجیّت بوده و معتبر است، چرا که دلیل شرعی قطعی بر اعتبار آن اقامه شده است مثل: ظواهر قرآن و سنت که اجماع بر حجیّت آنها منعقد گردیده است.

ص: ۲۶

متن: ۱- هـذا و لكنّ التحقيق انّ دليل تلك الامارة و ان لم يكن كالـدّليل العلميّ رافعا لموضوع الاصل الّا انّه نزل شـرعا منزلـة الرّافع، فهو حاكم على الاصل لا مخصّص له كما سيتّضح إن شاء الله تعالى.

على انّ ذلك انّما يتمّ بالنّسبة الى الادلّة الشّرعيّة. و امّا الادلّة العقليّة القائمة على البراءة و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلّة الظّنّيّة واضح، لجواز الاقتناع بها فى مقام البيان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر. و امّا التّخيير، فهو اصل عقليّ لا غير.

۲- و اعلم انّ المقصود بالكلام فى هذه الرّسالة، الاصول المتضـمّنة لحكم الشّـبهة فى الحكم الفرعى الكلّيّ و ان تضـمّن حكم الشّبهة فى الموضوع ايضا و هى منحصرة فى اربعة:

اصل البراءة و اصل الاحتياط و التّخيير و الاستصحاب، بناء على كونه حكما ظاهريّا ثبت التّعبّد به من الاخبار، اذ بناء على كونه مفيدا للظّنّ يدخل فى الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعىّ.

و امّا الاصول المشـخّصة لحكم الشّـبهة فى الموضوع كاصالـة الصّحّة و اصالـة الوقوع فيما شكّ فيه بعد تجاوز المحلّ فلا يقع الكلام فيها الّا بمناسبة تقتضيها المقام.

ترجمه:

(تحقیق شیخ در نسبت میان ادلّه و اصول)

۱- و اما تحقیق مطلب این است که: دلیل اماره اگرچه مانند دلیل علمی رافع موضوع اصل نمی‌باشد لکن شرعا به منزله رافع موضوع قرار گرفته است، در نتیجه حاکم بر اصل است و نه مخصّص آن، چنانچه به زودی روشن خواهـد شـد، علاوه بر این: این مخصّص بودن- اگر به فرض مخصـص باشـد- تنها نسبت به اصول شـرعیه است و نه اصول عقلیّه. امّا این اصول عقلیه که بر برائت و اشـتغال اقـامه می‌شونـد، ارتفـاع موضوعشان بعـد از ورود ادلّه ظنّی روشن است، به دلیل اکتفا به نفس این ادلّه در مقام بیان و قیام آنها برای رفع احتمال عقاب و امّا تخییر تنها یک اصل عقلی است و لذا نسبت ادلّه ظنّی با آن بدون تردید ورود است.

(مراد از بحث)

۲- بدان که مراد ما از سـخن در این رساله، اصولی است که دربردارنده بیان حکم شـبهه در حکم فرعی کلّی است، اگرچه متضمّن حکم شـبهه در موضوع هم هست، و این اصول منحصـرا چهـار اصل‌انـد، اصـل برائت، اصل احتیاط، اصل تخییر و اصل استصـحاب، البته مبنی بر اینکه استصحاب نیز (مفادش) حکم ظاهری باشد و تعبّد به آن از جانب اخبار ثابت شده باشد.

و امّا درباره اصولی که بیان‌کننده حکم شبهه موضوعیّه هستند مثل: اصالهٔ الصّحهٔ و اصالهٔ الوقوع در امری که پس از تجاوز از محل، در انجامش شک شود، سخن در آن واقع نخواهد شد، مگر اینکه مقام بحث آن را اقتضاء نماید.

ص: ۲۷

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

الّا انّه- دلیل تلک الامارهٔ

فهو حاکم- دلیل تلک الامارهٔ

انتهاضها- الادلهٔ الظّنیّهٔ

فهو اصل عقلی- التّخییر

و هی منحصرهٔ- اصول المتضمّنهٔ

علی کونه- و الاستصحاب

التعبّد به- الاستصحاب

کونه مفیدا- الاستصحاب

یقتضیها- مناسبهٔ

مشارالیه در (ذلک): مخصّص بودن (حاکمیت) است.

مراد از أدلّهٔ الشرعیهٔ در (بالنسبهٔ الی الادلهٔ الشرعیّهٔ ...) چیست؟

مراد اصولی است که مناط و مدرک حجیّت آنها دلیل نقلی است مثل: برائت شرعی و استصحاب.

مقصود از (و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب ....) چیست؟

با توجّه به اینکه ضمیر در (انتهاضها) راجع به ادلّه ظنّیه است می‌توان گفت: اشاره دارد به وارد بودن ادلّه ظنّی نسبت به اصالهٔ الاحتیاط که یک اصل عقلی است و موضوعش احتمال عقاب است.

پس مراد شیخ در (لجواز الاقتناع ... الخ) چه بود؟

اشاره داشت به ورود ادلّه ظنّی نسبت به برائت عقلی.

مراد از عبارت (و امّا التّخییر فهو اصل عقلی لا غیر ...) چیست؟

این است که: تخییر عقلی آن تخییری است که عقل در دوران امر میان وجوب و حرمت به آن حاکم است.

حکم مزبور در تخییر عقلی متوقف بر احراز چه مقدماتی است؟

عدم امکان جمع، عدم امکان طرح، عدم مرجّح.

چرا دلیل غیر علمی وارد بر تخییر و رافع موضوع آن است؟

زیرا دلیل غیر علمی با یکی از دو طرف تخییر تطابق داشته و مرجّح آن طرف است آن‌چنان‌که نسبت به دیگر اصول عملیه نیز چنین است.

ص: ۲۸

خلاصه مطلب در مطالب فوق چیست؟

این است که: با وجود دلیل غیر علمی (و اماره ظنّی شرعی)، دیگر عقل حاکم به تخییر نمی‌باشد.

چرا تخییر شرعی (تخییری که در خبرین متعارضین شارع به آن حکم فرموده) از مورد کلام خارج است؟

زیرا که اصل مزبور جزء اصول عملیه محسوب نمی‌شود، بلکه از اصول لفظی و ادلّه اجتهادی است.

مراد از (الاصول المتضمّنهٔ لحکم الشبههٔ ... الخ) چیست؟

این است که: اصول مورد بحث ما در اینجا، اصولی هستند که دربرگیرنده حکم شبهه در حکم فرعی کلّی هستند، همان‌طور که سخن ما در این کتاب صرفا در معرفت و شناخت چگونگی ادلّه فقهیّه که شأن مجتهد می‌باشد و نه مقلّد.

در تبیین کلام مذکور مثال بزنید؟

فی المثل: مراد اصلی از بحث استصحاب، حجیّت آن در احکام شرعی و فرعی کلّی است، مثل:

استصحاب نجاست آبی که تغیّر آن خودبه‌خود زائل گردیده است و مراد از بحث برائت، نفی تکالیف مشکوکه است مثل: نفی وجوب استفاده از قرائت (در نماز) و سلب وجوب دعا هنگام رؤیت هلال و هکذا ......

مفهوم بیان مذکور چیست؟

این است که: اگر سخن از برخی احکام مشترک میان مجتهد و مقلّد می‌شود مثل: استصحاب طهارت و نجاست و حدث و رطوبت و .... به خاطر مناسبتی است که در مباحث پیش می‌آید.

مراد از (و هی منحصرهٔ فی اربعهٔ ...) چیست؟

اصول جاری در احکام فرعیّه کلیه است مثل: اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

حصر مزبور چگونه حصری است؟

حصر عقلی است فلذا غیر از این اصول، اصل دیگری وجود ندارد.

اگر اشکال شود که چون اصالهٔ الطهارهٔ و اصالهٔ الاباحه و عدم الدلیل که بر عدم حکم دلیل دلالت دارند و قواعدی مثل: قاعده ید و شک بعد از فراغ و قاعده قرعه و اصالهٔ الصّحهٔ، نیز از اصولی هستند که در مورد شک از آنها استفاده می‌شود و لذا اصول جاری در شبهات حکمیّه نمی‌تواند منحصر در این چهار اصل باشد چه پاسخ می‌دهید؟

در پاسخ می گوییم:

۱- مآل اصالهٔ الطهارهٔ به اصالهٔ البراءهٔ است.

ص: ۲۹

۲- اصالهٔ الاباحهٔ و عدم الدلیل اگر راجع به یکی از اصول اربعه باشند، غیر مستقل بوده و دیگر اصل نیستند، و اگر راجح نباشند دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد.

۳- از قاعده ید و دیگر قواعد، تنها در موضوعات و احکام جزئی استفاده می‌شود و نه در شبهات حکمیّه کلیّه که مورد بحث ما می‌باشند.

حاصل مطلب شیخ به طور کلی در متن مورد بحث چیست؟

این است که: تقدّم ادلّه بر اصول:

۱- نسبت به ادلّه اجتهادیّه علمیه از باب ورود است.

۲- نسبت به ادلّه اجتهادیّه ظنّیه، در برخی موارد از باب ورود و در برخی موارد از باب حکومت است.

چرا در تقدّم ادلّه بر اصول در قسم دوم فرمود: در برخی موارد از باب ورود و در برخی موارد از باب حکومت است؟

چونکه اصول عملیّه بر چند قسم‌اند:

۱- برخی ۱۰۰٪ پشتوانه شرعی دارند مثل: استصحاب.

۲- برخی ۱۰۰٪ پشتوانه عقلی دارند مثل: تخییر، که در دوران بین المحذورین حاکم به آن عقل است.

۳- برخی هم عقلی هستند هم شرعی مثل: اصل برائت و احتیاط، منتهی عقل روی یک ملاک و شرع روی مناطی دیگر حکم می‌نمایند.

حاصل مطلب در این تقسیم‌بندی چیست؟

این است که: نسبت به اصول عملیّه عقلیه نیز تقدّم ادلّه بر اصول از باب ورود است یعنی: دلیل که آمد موضوع این اصول از بین می‌رود.

جهت تبیین پاسخ مذکور مثال زده و مطلب را مفصلا تبیین کنید؟

فی المثل:

۱- موضوع اصل (برائت عقلی)، عدم البیان است، لکن اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان یعنی: تا زمانی که در رابطه با یک واقعه بیانی از شارع به ما نرسیده در عمل به آن آزادیم امّا با آمدن دلیلی اجتهادی بیان محقّق شده و موضوعی جهت جریان اصل مزبور باقی نمی‌ماند.

۲- موضوع اصل (احتیاط عقلی)، احتمال عقاب است، لکن با رسیدن یک مؤمن، احتمال مرتفع می‌شود یعنی: در مواردی که احتمال عقاب می‌رود و مؤمنی هم موجود نیست عقلاـ باید احتیاط نمود، لکن اگر خود شارع در برخی از این موارد فرمود: ایمن باش و از ارتکاب فلان عمل نترس که عقابی به دنبال ندارد، موضوع (احتیاط عقلی) یعنی: (احتمال عقاب) هم از میان می‌رود.

ص: ۳۰

۳- موضوع اصل تخییر عقلی، عدم الرجحان است، لکن با رسیدن بیانی از شارع، موضوع الاصل (یعنی: عدم الرجحان) از بین می‌رود.

یعنی: وقتی در دوران بین المحذورین قرار گرفته و به دلیل نبود هرگونه رجحانی میان دو طرف متحیّر شدیم، مخیّر هستیم که یکی از دو طرف را اخذ و به آن عمل کنیم.

حال اگر در همین مورد بیانی از ناحیه شارع مقدّس برسد، عدم الرجحان رفته و رجحان می‌آید، در نتیجه: موضوع اصل تخییر، منتفی می‌گردد و هذا معنی الورود.

اینکه فرمود: تقدّم ادلّه بر اصول، نسبت به اصول عملیه شرعیه از باب حکومت است یعنی چه؟

یعنی: دلیل اجتهادی و دلیل اماره در موضوع دلیل اصل تصرّف کرده و مقداری دائره موضوع را تضییق می‌کند. لکن نه از باب ورود، چون در ورود، موضوع منتفی است، لکن در اینجا باقی است.

بیان مطلب اخیر چگونه است با ذکر مثال توضیح دهید؟

بدین نحو است که بگوییم:

موضوع اصل برائت، احتیاط شرعی و استصحاب، شکّ و عدم العلم است.

یعنی: دلیل اصل به ما می‌گوید: تا زمانی که علم به واقع نداری وظیفه تو علی الظاهر:

۱- در شکّ در مکلّف به، احتیاط است.

۲- در شکّ در تکلیف و نبود حالت سابقه، برائت است و در صورت بودن حالت سابقه، استصحاب است. چه ظنّ به واقع داشته باشی یا نه.

حال بگویید حاکمیت اماره و تضییق موضوع این اصول چگونه است؟

این است که: وقتی دلیل اماره می‌گوید: صدق العادل یا صدق الثقهٔ بدین معناست که:

خبر عادل و یا ثقه نازل منزله علم است، پس همان‌طوری‌که با وجود علم، دیگر از اصل استفاده نمی‌کنی، عند الامارهٔ المعتبرهٔ هم از اصل استفاده نکن. در این صورت: موضوع الاصل کوچکتر شده و به موارد نبود علم و نبود اماره ظنّیه اختصاص پیدا می‌کند و هذا معنی الحکومهٔ.

ص: ۳۱

متن: ۱- ثمّ انّ انحصار موارد الاشتباه فی الاصول اربعهٔ عقلیّ، لانّ حکم الشّکّ امّا ان یکون ملحوظا فیه الیقین السّابق علیه و امّا ان لا یکون سواء لم یکن یقین سابق علیه ام کان و لم یلحظ و الاوّل هو مورد الاستصحاب و الثّانی امّا ان یکون الاحتیاط فیه ممکنا ام لا و الثّانی هو مورد التّخییر و الاوّل امّا ان یدلّ دلیل عقلیّ او نقلی علی ثبوت العقاب بمخالفهٔ الواقع المجهول و امّا ان لا یدلّ و الاوّل مورد الاحتیاط و الثّانی مورد البراءهٔ.

و قد ظهر ممّا ذکرنا انّ موارد الاصول قد تتداخل، لانّ المناط فی الاستصحاب ملاحظهٔ الحالهٔ السّابقهٔ المتیقّنهٔ و مدار الثّلاثهٔ الباقیهٔ علی عدم ملاحظتها و ان کانت موجودهٔ.

۲- ثمّ انّ تمام الکلام فی الاصول الاربعهٔ یحصل باشباعه فی مقامین:

احدهما: حکم الشّکّ فی الحکم الواقعی من دون ملاحظهٔ الحالهٔ السّابقهٔ الرّاجع الی الاصول الثّلاثهٔ. الثّانی: حکمه بملاحظهٔ الحالهٔ السّابقهٔ و هو الاستصحاب.

ترجمه:

(حصر عقلی اصول عملیه)

سپس (بدان که) حصر موارد اشتباه در اصول چهارگانه، عقلی است، چرا که در حکم شک، یا یقین سابق برآن مورد نظر قرار می‌گیرد و یا مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد، اعم از اینکه اساسا یقینی قبل از شک نبوده و یا (اگر هم) بوده، ولی مورد نظر قرار نگرفته است. فرض اوّل (که یقین سابق لحاظ می‌شود) مجرای استصحاب است. و فرض دوّم (که یقین سابق ملحوظ نیست)، یا احتیاط در آن ممکن است یا نه، و (این) دومی (که احتیاط در آن ممکن نیست)، مجرای تخییر است. فرض اوّل هم بر دو گونه است یا دلیل عقلی و نقلی دلالت بر ثبوت عقاب (به خاطر) مخالفت با واقع مجهول، وجود دارد و یا چنین دلیلی وجود ندارد. اگر دارد مجرای احتیاط است و اگر ندارد مجرای برائت است.

(تداخل موارد اصول با یکدیگر)

از آنچه در بیان حصر اصول گفتیم روشن می‌شود که موارد اصول گاهی با هم تداخل می‌نمایند، چرا که ملاک در استصحاب لحاظ حالت سابق متیقن است و در سه اصل دیگر بر عدم لحاظ آن حالت سابقه است، اگرچه حالت مزبور موجود باشد.

سپس (بدان که) تمامیّت سخن در اصول چهارگانه با بحث در دو مقام حاصل می‌شود:

۱- حکم شک در حکم واقع بدون ملاحظه حالت سابقه که (بحث آن) برگشت دارد به اصول سه‌گانه (برائت، احتیاط و استصحاب)

۲- حکم شک به اعتبار حالت سابقه که مجرای استصحاب است.

ص: ۳۲

تشریح المسائل

به طول کلی مراد شیخ از عبارت مذکور چیست؟

اشاره به دو نکته است:

۱- اینکه حصر اصول مزبور در اصول چهارگانه یک حصر عقلی است.

۲- اینکه گاهی دو یا سه مورد از این اصول با هم تداخل می‌کند.

مراد از شبهات حکمیه چیست؟

مواردی است که اشتباه در یک حکم شرعی و فرعی کلّی الهی باشد که اختصاص به باب خاصّی ندارد مثل اینکه: آیا استعمال توتون در اسلام حلال است یا حرام؟ و آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ و هکذا اینکه: آیا غنا در اسلام حرام است یا نه؟ و ....

شبهه موضوعیّه چگونه شبهه‌ای است؟

مورد یا مواردی است که اشتباه در یک حکم شرعی و فرعی جزئی است که به یک موضوع معیّن جزئی در عالم خارج مرتبط می‌شود و کلّیت ندارد. فی المثل: نمی‌دانیم که آن مایع خارجی معین که در مقابل ماست بول است یا آب؟ نجس است یا پاک؟ این حیوان مذبوح مذکّی است یا میته؟ و هکذا .....

سخن در مقام اوّل چیست؟

در دو موضع است:

۱- حکم شک در نفس تکلیف، چه شک حکمیه باشد و چه موضوعیه که محلّ بحث برائت است.

۲- حکم شک در متعلّق تکلیف درحالی‌که نفس تکلیف معلوم است چه شبهه حکمیه باشد و چه موضوعیه و اینجا محل بحث از تخییر و احتیاط است.

چه تفاوتی میان شبهات حکمیه و موضوعیه وجود دارد؟

۱- در شبهات حکمیه، برای رفع شبهه باید به شارع مراجعه کنیم، لکن در شبهات موضوعیه، برای رفع شبهه به عرف باید مراجعه کنیم.

۲- حکم و موضوع در شبهات حکمیه هر دو کلی هستند، لکن در شبهات موضوعیه جزئی‌اند.

۳- منشا شبهه در شبهات حکمیه: یا فقدان یا اجمال و یا تعارض نصوص است و در شبهات موضوعیه: امور خارجیه هستند.

کدامیک از اصول عملیه مخصوص به شبهات موضوعیه و کدامیک مخصوص شبهات حکمیه هستند؟

۱- برخی از اصول عملیه، مخصوص به شبهات موضوعیه هستند و در شبهات حکمیه جاری نمی‌شوند.

ص: ۳۳

مثل: اصالهٔ الصحّهٔ که عند الشک فی الصحّهٔ و البطلان جاری است و مثل: اصالهٔ عدم التزکیهٔ یا قاعده ید و قاعده سوق و ....

۲- برخی از اصول عملیّه هم در موضوعات و هم در احکام جاری می‌شوند مثل: اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

با توجه به تقسیم‌بندی فوق، مقصود اصلی عالم اصولی، بحث از اصول جاری‌شونده در کدام یک از شبهات است موضوعیه یا حکمیه؟

مراد اصلی دانشمند اصولی روشن نمودن وضع شبهات حکمیه و بیان اصول جاری‌شونده در این سری شبهات است.

اما بحث از اصول جاریه در موضوعات و بیان حکم شبهه موضوعیّه مقصود اصلی دانشمند اصولی نیست و چنانچه صحبتی از آن پیش آید استطرادی (یعنی از روی مناسبت) است.

سرّ اینکه بحث از اصول باید در موضوعات و بیان حکم شبه مقصود اصلی اصولی نیست چه می‌باشد؟

سرّ مطلب این است که اصولی بحث می‌کند از قواعد و قوانینی که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع می‌شود. لکن بحث از قواعد جزئیه و احکام خاصّه در حیطه وظیفه فقیه است نه اصولی.

چرا مجاری تمام اصول عملیّه منحصر در چهار امر است؟

چون در موارد شک:

۱- یا این است که شک‌ها دارای حالت سابقه یقینی است که در مقام حکم شارع آن حالت سابقه را لحاظ نموده و اعتبار داده و به لحاظ آن، حکم نموده است که قسم مجرای استصحاب است.

۲- یا این است که شک‌ها حالت سابقه یقینی ندارد (ابتدایی است) یا اگر دارد، شارع در مقام صدور حکم به آن توجه نکرده است. مثل: شک در مقتضی. حال شک در مقتضی خود از دو حال خارج نیست:

الف: یا این است که احتیاط در چنین مواردی ممکن است مثل: جمع میان ظهر و جمعه.

ب: یا این است که احتیاط در چنین مواردی ممکن نیست.

قسم اول خود بر دو قسم است:

الف: یا این است که یک دلیل عقلی یا نقلی دلالت نموده بر اینکه در اینجا احتمال عقوبت است و اگر در خلاف واقع بیفتی کیفر می‌شوی.

ب: یا چنین دلیل در کار نیست که این اصل مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

و اما قسّم دوّم: که در آن احتیاط ممکن نیست، مجرای اصالهٔ التخییر است.

بیان محقق نائینی صفحه ۱۲ آن شرح.

ص: ۳۴

ص: ۳۵

شک در تکلیف سه مطلب داریم که این شبهه بدویه خود بر سه قسم است.

۱- شبهات تحریمیّه: یعنی نمی‌دانیم که آیا فلان عمل مثلا: شرب توتون حرام است یا نه که همیشه یک طرف شبهه احتمال حرمت و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احکام (اباحه، کراهت، استحباب) است.

۲- شبهات وجوبیّه: یعنی نمی‌دانیم آیا فلان عمل مثل: اقامه در نماز آیا واجب است یا خیر که همیشه یک طرف شبهه احتمال وجوب و طرف دیگر احتمال غیر حرمت از احکام (اباحه، کراهت، استحباب) است.

۳- دوران بین المحذورین: یعنی نمی‌دانیم فلان عمل در اسلام واجب است یا حرام که همیشه یک طرف شبهه، وجوب و طرف دیگر آن حرام است.

شک در اصل تکلیف یا این است که متعلق تکلیف یک فعل کلی است که دارای حکم شرعی کلی است مثل: شرب توتون که شک در حرمت آن داریم که هم موضوع و هم حکم هر دو کلی است یا دعا عند رؤیة الهلال که شک داریم واجب است یا نه که در این قسم از اقسام شبهه گاهی فقدان نص است و گاهی اجمال نص و گاهی تعارض نص است.

یا این است که متعلق تکلیف یک فعل جزئی و دارای حکم جزئی است مثل: اینکه نمی‌دانیم این مایع خارجی شراب است یا آب.

در قسم دوم شبهه، امور خارجیه است فی المثل: اینکه مایع حلال با مایع حرام شبیه‌اند و امر بر ما مشتبه شده است.

حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الاصول الاربعة یحصل باشباعه فی مقامین) چیست؟

این است که: وارد بحث اصلی شده و سخن را پیرامون اصول اربعه در دو مقام قرار می‌دهد.

مقام اول: بیان حکم شک است بدون در نظر گرفتن حالت سابقه، که مجرای یکی از سه اصل برائت، احتیاط و تخییر است، که در این مقام از این اصول صحبت می‌شود. مقام دوم: بیان دستورالعمل شک در حکم واقعی است در صورت لحاظ حالت سابقه، که اینجا مجرای استصحاب است.

ص: ۳۶

متن: أمّا المقام الأوّل:

(و هو حكم الشكّ فى الحكم الواقعىّ من دون ملاحظة الحالة السابقة)

فيقع الكلام فيه فى موضعين، لأنّ الشكّ إمّا فى نفس التكليف، و هو النوع الخاصّ من الإلزام و إن علم جنسه، كالتكليف المردّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلّق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شىء و شكّ بين تعلّقه بالظهر و الجمعة، أو علم وجوب فائتة و تردّد بين الظهر و المغرب.

و الموضع الأوّل (و هو الشكّ فى نفس التكليف) يقع الكلام فيه فى مطالب، لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب (لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا إيجاب مشتبه بغيره و إمّا تحريم كذلك) و صور الاشتباه كثيرة.

و هذا مبنىّ على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فى البراءة و الاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحبّ و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام، فلا حاجة الى تعميم العنوان.

ثمّ متعلّق التكليف المشكوك:

إمّا أن يكون فعلا كلّيا متعلّقا للحكم الشرعىّ الكلّىّ، كشرب التتن المشكوك فى حرمته، و الدعاء عند رؤية الهلال المشكوك فى وجوبه.

و إمّا أن يكون فعلا جزئيّا متعلّقا للحكم الجزئىّ، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرا.

و منشأ الشكّ فى القسم الثانى اشتباه الامور الخارجيّة.

و منشؤه فى الأوّل إمّا عدم النصّ فى المسألة، كمسألة شرب التتن، و إمّا أن يكون إجمال النصّ، كدوران الأمر فى قوله تعالى حَتَّى يَطْهُرْنَ(۱) بين التشديد و التخفيف مثلا و امّا ان يكون تعارض النصّين و منه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات. و توضيح احكام هذه الاقسام فى ضمن مطالب.

الاوّل: دوران الامر بين الحرمة و غير الوجوب من الاحكام الثّلاثة الباقية.

الثّانى: دوران الامر بين الوجوب و غير التّحريم.

الثالث: دوران الامر بين الوجوب و التّحريم.

۱- بقره/ ۲۲۲.

ص: ۳۷

ترجمه: و امّا مقام اوّل:

(و آن حکم شک است در حکم واقعی بدون در نظر گرفتن حالت سابقه) پس سخن در مقام اوّل نیز در دو موضع واقع می‌شود، زیرا شک:

یا در نفس تکلیف است و آن نوع خاصّ از الزام است، اگرچه جنس تکلیف معلوم باشد. مثل: تکلیف مردّد میان وجوب و تحریم.

و یا در متعلّق تکلیف است با معلوم بودن نفس تکلیف (چه این شک حکمیّه باشد و چه موضوعیه) مثل وقتی که:

۱- وجوب شيء معلوم باشد ولی شک شود که این وجوب به ظهر تعلّق گرفته یا به جمعه.

۲- یا وجوب نماز فوت‌شده‌ای دانسته شود، ولی نماز فوت شده مردّد باشد میان ظهر و مغرب امّا سخن در موضع اوّل در چند مطلب است، زیرا تکلیف مشکوک:

یا تحریم، مشتبه به غیر وجوب است، یا وجوب، مشتبه به غیر تحریم است و یا تحریم، مشتبه به وجوب است و صور اشتباه بسیار است. و این (حصر مطالب به سه مطلب مذکور) مبنی است بر اینکه تکلیف فقط در الزامیّات (وجوب و حرام) است، و یا اختلاف در برائت و احتیاط به آن اختصاص داشته باشد. لذا اگر شمول تکلیف بر مستحب و مکروه فرض شود، حال این دو از لحاظ حکم واجب و حرام ظاهر می‌شود در نتیجه نیازی به تعمیم عنوان نیست (تا غیر الزامیّات را نیز شامل شود).

(شبهه حکمیّه و موضوعیّه)

سپس: متعلّق تکلیف مشکوک:

۱- یا فعل کلّی است که متعلّق به حکم شرعی کلّی می‌باشد مثل: شرب توتون که در حرمتش شک باشد، و یا دعاء اوّل ماه که در وجوبش شک است.

۲- و یا فعل جزئی است که متعلّق حکم شرعی جزئی می‌باشد مثل: نوشیدنی این مایع که احتمال دارد خمر باشد. منشأ شک در قسم دوم: اشتباه امور خارجی است. و منشأ شک در قسم اوّل: یا از عدم نصّ در مسئله است، مثل: شرب توتون و یا از اجمال نصّ می‌باشد مثل: دوران امر در آیه حَتَّى يَطْهُرْنَ بین تشدید (طاء) و تخفیف آن و یا از تعارض دو نصّ است، و از همین قبیل به حساب می‌آید. آیه مذکور بنا بر اینکه به تواتر قراءات قائل باشیم، و توضیح احکام این اقسام در ضمن سه مطلب ذیل خواهد آمد.

۱- دوران امر بین حرمت و غیر وجوب از سه حکم دیگر.

۲- دوران امر بین وجوب و غیر حرمت.

۳- دوران امر بین وجوب و حرمت.

ص: ۳۸

تشریح المسائل

مراد از عبارت (فیقع الکلام فیه فی موضعین .... الخ) چیست؟

این است که: سخن در مقام اوّل نیز در دو موضع واقع می‌شود.

۱- آنجا که شک در نفس تکلیف است اعم از آنکه شک، حکمیّه باشد و یا موضوعیه، که این موضع، مجرای یکی از دو اصل برائت و یا تخییر است.

۲- آنجا که شک ما در متعلّق تکلیف است و نفس تکلیف که الزام باشد و همچنین نوع تکلیف که وجوب یا حرمت باشد معلوم است، چه شک حکمیه باشد و چه موضوعیّه یعنی: می‌دانیم که وجوب در کار است، لکن نمی‌دانیم که آیا این وجوب به ظهر تعلّق گرفته و یا جمعه که این موضع محلّ و مجرای اصل احتیاط است.

مراد از (نفس تکلیف) در عبارت فوق چیست؟

نوع خاصّی از تکلیف مثل: وجوب مشکوک و یا حرمت مشکوکه است به عبارت دیگر: شخص جنس تکلیف را می‌داند و لکن در نوع آن شک دارد، یعنی: می‌داند الزامی از جانب شارع متوجّه اوست، لکن نمی‌داند که نوع الزام، وجوبی است و یا حرمتی همان‌طور که در دوران میان وجوب و حرمت اصل الزام مسلم است ولی نوع حکم مشکوک است که اینجا مجرای (اصالهٔ التّخییر) است.

و یا اینکه نه نوع تکلیف و نه جنس آن، هیچ‌یک معلوم نیست، مثل: شبهات ابتدائیه که نمی‌دانیم فلان عمل واجب است یا نه و یا حرام است یا نه؟ که این‌گونه موارد مجرای اصل برائت و یا تخییر است.

خلاصه تقسیمات مقام اوّل چه بود؟

۱- به طور کلّی بحث از اصول سه‌گانه برائت، احتیاط و تخییر است.

۲- سخن در این مقام در دو موضع است که موضع اوّل در برائت و موضع دوم در احتیاط و تخییر است.

پس مراد از (یقع الکلام فیه مطالب ... الخ) چیست؟

این است که: کلام در موضع اوّل شامل مطالبی است که جامع آنها سه مطلب عمده ذیل است:

۱- شبهات تحریمیّه

بدین معنا که نمی‌دانیم آیا فلان عمل (مثلا: استعمال دخانیات) حرام است یا نه؟

در این‌گونه از شبهات یک طرف شبهه احتمال تحریم است و طرف دیگر احتمال، از سایر احکام چون اباحه یا کراهت و یا استحباب (غیر از وجوب).

۲- شبهات وجوبیه و یا وجوب مشتبه به غیر تحریم، بدین معنا که:

فی المثل: نمی‌دانیم که آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ که در این‌گونه از شبهات یک طرف شبهه

ص: ۳۹

احتمال وجوب است و طرف دیگر احتمال، اباحه، استحباب و یا کراهت است (به غیر از حرمت).

۳- دوران بین المحذورین و یا به عبارت دیگر اشتباه وجوب به حرمت، بدین معنا که:

فی المثل: نمی‌دانیم آیا فلان عمل در اسلام واجب است یا حرام که در این‌گونه از شبهات یک طرف شبهه، وجوب و طرف دیگر آن حرمت است.

پس غرض از عبارت (و صور الاشتباه کثیرة ....) چیست؟

این است که: صور اشتباه بسیار است، فی المثل: در مورد مطلب شماره ۱ می‌توان گفت:

استعمال دخانیات:

۱- یا حرام است یا مکروه ۲- یا حرام است و یا مباح ۳- یا حرام است و یا مستحب ۴- یا حرام است یا مباح و یا مستحب ۵- یا حرام است یا مکروه است و یا مستحب ۶- و یا حرام است یا مباح است، یا مکروه است و یا مستحب. و هکذا در دو مطلب شماره دو و سه.

مراد از عبارت (و هذا مبنیّ علی اختصاص التکلیف بالالزام او اختصاص الخلاف ...) چیست؟

این است که: حصر مطالب به سه مطلب مزبور مبتنی است بر یکی از دو مبنای ذیل:

۱- یا بر این پایه است که ما تکلیف را صرفا الزامی یعنی وجوب و حرمت بدانیم (چنانکه محقق قمّی در قوانین چنین فرموده) و بقیّه احکام را اصلا تکلیف ندانسته، چرا که در مستحب و مکروه و مباح، کلفت یعنی: مشقّت و سختی نیست و لذا نسبت به آنها شک در تکلیف بی‌معناست و مسئله همان صورت‌های سه‌گانه را دارد.

۲- و یا بر این اساس است که ما تکلیف را به تکالیف الزامیّه اختصاص ندهیم، بلکه غیر الزامیات یعنی: اباحه، استحباب و کراهت را نیز تکلیف بدانیم، منتهی حال این قسم را به خوبی می‌توان از حکم در وجوب و حرمت دریافت و هرآنچه را که در آن دو گفتیم در این سه نیز جاری کنیم. فی المثل: هر حکمی که در دوران میان وجوب و غیر حرام است، در دوران میان استحباب و غیر کراهت هم جاری است.

چنانکه حکم دوران میان تحریم و غیر وجوب، در دوران میان کراهت و غیر استحباب نیز اجراء می‌شود و حکم دوران میان تحریم و وجوب، در فرض دوران میان کراهت و استحباب گفته می‌شود.

این هیچ نیازی نیست که عنوان بحث را به نحوی قرار دهیم که تکلیف هم شامل تکلیف الزامی شود و هم شامل تکلیف غیر الزامی، درحالی‌که بدون چنین مشی و طریقی حکم هر دو روشن می‌گردد.

اگر از هر دو مبنای فوق رفع ید کرده و تکالیف را مختص به الزامیّات ندانیم و اختلاف اصولیین و اخباریین را نیز مختص به شک در (تکلیف الزامی) ندانسته و آن را تعمیم دهیم به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟

به این نتیجه می‌رسیم که موضع اوّل دارای شش مطلب است:

ص: ۴۰

۱- شبهات تحریمیّه که هم احتمال حرمت می‌دهیم، هم احتمال استحباب، اباحه و کراهت (غیر از وجوب).

۲- شبهات وجوبیّه که احتمال وجوب همراه با احتمال استحباب، اباحه و کراهت است (غیر از حرمت).

۳- دوران بین المحذورین در وجوب و حرمت.

۴- شبهات کراهتیه، که یک طرف شبهه احتمال کراهت است و طرف دیگر اباحه است.

۵- شبهات استحبابیّه که یک طرف شبهه احتمال استحباب و طرف دیگر احتمال اباحه است.

۶- دوران بین المحذورین است که یک طرف شبهه کراهت و طرف دیگر استحباب است.

آیا نیازی هست که ما عنوان بحث را به این قسم از شبهات تعمیم دهیم؟

خیر.

به چه دلیل؟

به این دلیل که:

۱- حکم شبهه کراهتیّه از شبهه تحریمیّه روشن می گردد. ۲- و حکم شبهه استحبابیه از شبهه وجوبیه به دست می آید. ۳- و حکم دوران میان کراهت و استحباب از دوران میان وجوب و حرمت بدست می آید.

غرض از متعلّق تکلیف در عبارت (متعلّق التکلیف المشکوک ...) چیست؟

شک در تکلیف است و نه مکلف به، و این مسئله از امثله مزبور بدست می آید.

غرض از الاوّل در (منشؤه فی الاوّل ...) چیست؟

شک در حکم شرعی کلّی است که از آن به شبهه حکمیه تعبیر می‌شود.

چه تفاوتی در مشدّد خواندن (یطهرن) با مخفّف خواندن آن در آیه شریفه وجود دارد؟

معنای آن با تشدید یا شستن با آب است چنانچه مجاهد و طاوسی گفته‌اند و مراد از آن وضو می‌باشد.

۲- و یا حرام نبودن قرابت مرد با زن است چنانکه برخی بر این نظر قائل‌اند و یا حد اکثر اینکه مکروه است چنانکه مشهور بر این رأیند.

دلیل مشهور بر کراهت در این مسئله چیست؟

اخباری است که در این باب روایت شده است از جمله موثّقه علی بن یقطین از امام کاظم علیه السّلام که می گوید: سألته عن الحائض تری الطهر، أیقع علیها زوجها قبل ان تغتسل قال:

لا بأس و بعد الغسل أحبّ الیّ.

معنای (یطهرن) با حالت تخفیف چیست؟

قطع شدن خون است.

ص: ۴۱

مقصود از (هذه الاقسام) چیست؟

شبهه موضوعیه و سه شبهه حکمیّه می‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (ثمّ متعلّق التکلیف المشکوک امّا ان ... الخ) چیست؟

اشاره شیخ است به ملاک شبهه حکمیه و موضوعیه، بدین معنا که اشتباه و شک در تکلیف:

۱- گاهی از جهت اشتباه در حکم کلّی است، مثل: استعمال دخانیات که در حرمت آن شک داریم که هم موضوع و هم حکم هر دو کلی‌اند، و یا مثل دعا عند رؤیهٔ الهلال که شک داریم آیا واجب است یا نه، و این صورت از شک و شبهه را شبهه حکمیّه می‌نامند.

۲- و گاهی نیز از جهت اشتباه در موضوع است و یا به عبارت دیگر متعلّق تکلیف یک فعل جزئی و دارای حکم جزئی است، مثل: اینکه نمی‌دانیم که این مایع که در مقابل ماست، شراب است که در نتیجه شرب آن حرام باشد و یا اینکه آب است تا در نتیجه شرب آن حلال باشد.

منشأ شبهه در قسم اوّل چیست؟

۱- گاهی فقدان نص است، یعنی: فی‌المثل نصّی نسبت به حرمت استعمال دخانیات وارد نشده، در نتیجه حکم آن بر ما مشتبه می‌شود که حرام است یا نه؟

۲- و گاهی اجمال نصّ است، مثل اینکه قرآن می‌فرماید: فِی الْمَحِیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ، یعنی: مجامعت با حلیله در زمان عادت ماهانه حرام است و غایت حرمت هم، حتّی یطهرن است، لکن در اینجا دو قرائت وجود دارد که حکم هر قرائت قبلا توضیح داده شد و آن عبارت بود از اینکه با تشدید به معنای یغتسلن بود، یعنی: جماع در ایام عادت و بعد از انقطاع دم تا غسل حیض حرام است و با تخفیف به معنای پاک شدن رحم از دم الحیض بود یعنی: غایت حرمت انقطاع دم است و لذا پس از قطع دم اگرچه زمان اغتسال نرسیده مجامعت مانعی ندارد حال امر بر ما مشتبه است که آیا مراد واقعی و ما صدر من عند اللّه کدام است، یعنی: اجمال نصّ سبب شبهه در حکم است در ایّام دم و قبل الاغتسال.

۳- و گاهی هم منشا شبهه تعارض نصّین است.

مثالی در شبهه موضوعیّه بیان کنید؟

فی‌المثل: شخص نمی‌داند که مایع مشخص در خارج، شراب است یا آب که مشابهت مایعات یا اسباب جزئی خارجی دیگر سبب اشتباه این امر است.

جمع‌بندی کلّی شما از اوّل مباحث اصلی در باب شک چیست؟

این است که: می‌توان گفت که صور شبهه چهل و هشت صورت است.

ص: ۴۲

متن: المطلب الاوّل: فیما دار الامر فیه بین الحرمهٔ و غیر الوجوب

و قد عرفت ان متعلّق الشک تارهٔ الواقعهٔ الکلیّهٔ کشرب التّتن و منشأ الشّکّ فیه عدم النّصّ او اجماله او تعارضه و اخری، الواقعهٔ الجزئیّهٔ.

فهاهنا أربع مسائل:

الاولی: فیما لا نصّ فیه

و قد اختلف فیه علی ما یرجع الی قولین:

احدهما: إباحهٔ الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتیاط بالتّرک.

و الثانی: وجوب الترک و یعبّر عنه بالاحتیاط.

و الاوّل منسوب الی المجتهدین و الثّانی الی معظم الاخباریّین.

و ربّما نسب الیهم اقوال اربعهٔ:

التحریم ظاهرا، و التحریم واقعا، و التّوقّف، و الاحتیاط.

و لا یبعد ان یکون تغایرها باعتبار العنوان و یحتمل الفرق بینها و بین بعضها من وجوه اخر تأتی بعد ذکر ادلّهٔ الاخباریّین.

ترجمه:

(شبهه تحریمیّه)

و دانستی که متعلّق تکلیف:

۱- گاهی یک واقعه کلّی است مثل: شرب توتون، و منشأ شک در آن، عدم دلیل و یا اجمال دلیل و یا تعارض دو دلیل است.

۲- و گاهی یک واقعه جزئی است که در اینجا چهار مسئله وجود دارد:

مسئله اوّل: مربوط به حکمی است که نصّی در مورد آن وجود ندارد و اختلاف در آن بازگشت به دو قول دارد:

۱- واجب بودن فعل است از نظر شرع، و واجب نبودن احتیاط به ترک در آن.

۲- واجب بودن ترک آن است درحالی‌که از آن به احتیاط تعبیر می‌شود. که قول اوّل به مجتهدین نسبت داده شده و قول دوّم به اکثر اخباریها، و چه‌بسا چهار قول به ایشان (اخباری) نسبت داده شده، از جمله تحریم ظاهری، تحریم واقعی، توقف و احتیاط و بعید نیست که تغایر این آراء به اعتبار عنوان باشد، و احتمال دارد که فرق میان آنها و برخی دیگر از جهات دیگری باشد که ان‌شاءالله بعد از گفتن ادلّه اخباریّون می‌آید.

ص: ۴۳

تشریح المسائل

مراد از عبارت (فیما دار الامر فیه بین الحرمهٔ و غیر الوجوب) که در مطلب اوّل چیست؟

شبهات تحریمیّه.

در این مطلب روی چه مسائلی بحث می‌شود؟

۱- شبهه تحریمیّه و فقدان نصّ.

۲- شبهه حکمیّه تحریمیّه و اجمال نص.

۳- شبهه حکمیّه تحریمیّه و تعارض نصّین.

۴- شبهات تحریمیّه، موضوعیّه.

در تبیین مسئله اوّل یعنی: شبهه تحریمیّه‌ای که منشا آن فقدان نصّ است مثال بزنید؟

فی المثل نمی‌دانیم که استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا نه و سبب این شک هم نبودن نصّ در این موضوع است، حال اینجا سؤال پیش می‌آید که در چنین مسئله‌ای چه باید کرد.

در این‌گونه از شبهات چه باید کرد؟

۱- به نظر اصولیین باید اصل برائت جاری نمود و فتوی به اباحه ظاهریه داد.

۲- به نظر اخباریین، در این‌گونه از شبهات باید اصل احتیاط را جاری ساخت و اجتناب نمود.

در این مقام چهار قول را به اخباری‌ها نسبت داده‌اند: حرمت ظاهریه- حرمت واقعی- توقف- احتیاط.

راه توجیه اقوال متفاوته فوق چیست؟

این است که بگوییم: شاید در این اقوال تفاوت معنوی وجود نداشته باشد و صرفا تعبیرات مختلف باشد یعنی: مراد همه آنها واحد است که همان وجوب اجتناب باشد.

پس چرا از تعبیرات مختلفه استفاده نموده‌اند؟

زیرا هریک به روایتی تمسّک کرده و تعبیرش به لسان همان روایت بوده است فی‌المثل: آنکه قائل به حرمت ظاهر گشته، این حدیث را معتبر دانسته که: «الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ».

و آنکه قائل به حرمت واقعی گشته این حدیث را معتبر دانسته که: «من ترک الشّبهات نجی من المحرّمات». و آنکه تعبیر به توقّف کرده اخبار توقف را معتبر دانسته که می‌گوید: «قف عند الشّبههٔ».

و آنکه تعبیر به احتیاط نموده، اخبار احتیاط را معتبر دانسته که می‌گوید: «اخوک دینک فاحتط لدینک».

در نتیجه: هریک تعبیرش مطابق لسان روایت می‌باشد.

آیا هیچ‌گونه تفاوت ماهوی در این تعبیرات و یا برخی از آنها وجود ندارد؟

ممکن است وجود داشته باشد که در تنبیه چهارم از تنبیهات مسئله اول بیان خواهد شد.

ص: ۴۴

متن: ۱- احتج للقول الاوّل بالادلهٔ الاربعهٔ:

فمن الکتاب قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها.

قیل:(۱) دلالتها واضحهٔ.

و فیه: أنها غیر ظاهرهٔ، فإنّ حقیقهٔ الإیتاء: الإعطاء.

فإمّا أن یراد بالموصول المال، بقرینهٔ قوله تعالی قبل ذلک مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ(۲) فالمعنی أنّ اللّه سبحانه لا یکلّف العبد إلّا دفع ما اعطی من المال.

و امّا أن یراد نفس فعل الشیء أو ترکه، بقرینهٔ إیقاع التکلیف علیه، فإعطاؤه کنایهٔ عن الإقدار علیه، فتدلّ علی نفی التکلیف بغیر المقدور، کما ذکره الطبرسیّ رحمه اللّه(۳)، و هذا المعنی أظهر و أشمل، لأنّ الإنفاق من المیسور داخل فی ما آتاه اللّه.

و کیف کان، فمن المعلوم أنّ ترک ما یحتمل التحریم لیس غیر مقدور، و إلّا لم ینازع فی وقوع التکلیف به أحد من المسلمین و إن نازعت الأشاعرهٔ فی إمکانه.

نعم، لو ارید من الموصول نفس الحکم و التکلیف کان إیتاؤه عبارهٔ عن الإعلام به، لکن إرادته بالخصوص تنافی مورد الآیهٔ، و إرادهٔ الأعمّ منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فی معنیین، إذ لا جامع بین تعلّق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم علیه، فافهم.

نعم، فی روایهٔ عبد الأعلی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال:

قلت له: هل کلّف النّاس بالمعرفهٔ؟ قال (لا، علی اللّه البیان، لا یکلّف اللّه نفسا إلّا وسعها(۴)، و لا یکلّف اللّه نفسا إلّا ما آتاها(۵))(۶).

لکنّها لا تنفع فی المطلب، لأنّ نفس المعرفهٔ باللّه غیر مقدور قبل تعریف اللّه سبحانه، فلا یحتاج دخولها فی الآیهٔ إلی إرادهٔ الإعلام من الإیتاء فی الآیهٔ، و سیجیء زیادهٔ توضیح لذلک فی ذکر الدلیل العقلیّ إن شاء اللّه تعالی. و ممّا ذکرنا یظهر حال التمسّک بقوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها.(۷)

۱- القائل هو صاحب الفصول و صاحب المناهج کما ضبطه فی إیضاح الفرائد: ج ۲ ص ۱۰، و لکنّ الأوّل تأمّل فی المقام، لاحظ الفصول الغرویّهٔ: ص ۳۵۳ س ۳.

۲- الطلاق: ۷.

۳- مجمع البیان: ج ۱۰ ص ۳۰۹.

۴- البقرهٔ: ۲۸۶.

۵- الطلاق: ۷.

۶- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۳ ح ۵.

۷- البقرة: ۲۸۶.

ص: ۴۵

ترجمه:

(استدلال بر برائت و اباحه در نبود دلیل)

۱- استدلال نموده‌اند (مجتهدین) بر قول اوّل (اباحه) به ادلّه چهارگانه.

از قرآن کریم آیـاتی است: از جمله این فرموده حقتعـالی است که: (خـدای تبارک و تعالی کسـی را بر کاری مکلّف نمی‌کنـد مگر اینکه او را برآن کـار توانـا می‌سـازد) گفته شـده: که دلالـت این آیه شـریفه بر قول به اباحه واضـح و روشن است. و گفته شـده که دلالت آن ظاهر نمی‌باشـد و بر مـدّعی دلالت ندارد، زیرا معنای ایتاء، بخشودن است، و لذا: اگر از (ماء) موصوله در (ما آتاها)، مال اراده شـده باشد، آن‌هم به قرینه فرموده خدای تعالی که قبل از فقره فوق الذکر از آیه می‌فرماید: وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ. و لذا معنای آیه شـریفه چنین است که خدای سـبحان بنده‌ای را به امری مکلّف نمی‌سازد مگر اینکه او (بنده) از آنچه خدا به او بخشـیده است، دفع و بخشـش نمایـد. و اگر از آن (مـاء) موصوله، نفس فعل و یا ترک چیزی اراده شـده باشـد، که قرینه بر این معنا ایقـاع تکلیـف برآن می‌باشـد، (یعنی: مـاء موصوله متعلّق تکلیف است). پس اعطـاء آن (در این فرض) کنـایه از دادن توانـایی برآن است. پس حاصل معنا دلالت دارد بر نفی تکلیف بر کسی که توانا نیست، چنانکه طبرسی نیز آن را ذکر فرموده. و این معنا روشن‌تر و شامـل معنـای اوّل هم می‌شود، زیرا انفاق از مال میسور در عنوان (ما آتاها اللّه) به معنای (اقـدار) نیز داخل است. پس معلوم اسـت که ترک محتمل التحریم امر غیر مقدوری نمی‌باشد وگرنه در وقوع تکلیف به آن نباید کسـی منازعه کرده باشد، هرچند اشاعره در امکان آن منازعه نموده‌اند.

بله، اگر از مـاء موصوله نفس حکم و تکلیف اراده شـده باشـد، ایتـاء آن (حکـم و تکلیف) عبارت است از اعلام و خبر دادن به آن، لکن اراده حکـم و تکلیف به خصوصه با مورد آیه تنافی دارد.

و اراده اعم از حکم و مورد آیه، مسـتلزم اسـتعمال موصول در دو معنا می‌باشـد، چه آنکه جامع و قدر مشترکی میان تعلّق تکلیف به نفس حکـم و فعل وجود ندارد.

بله، در روایتی از عبد الاعلی از ابی عبد اللّه علیه السّلام گفته است:

به ایشان گفتم: آیا مردم به شناخت و معرفت (کنه ذات خدا) مکلّف شده‌اند؟

امام فرمود: نه؛ بر خداست که خود را معرفی نماید، چرا که خدای تعالی هیچ نفسی را تکلیف نمی‌کند، مگر به اندازه توانایی‌اش، و امر نمی‌کند کسی را مگر او را برآن (امر) قادر سازد.

امـا این روایت نیز برای مطلب مـا سودمنـد نیست، چرا که نفس شـناخت به خالق قبل از معرفی خودش کار غیر مقـدوری است پس برای داخل کردن شـناخت و معرفت (در تحت آیه)، به اینکه از کلمه ایتاء، اعلام اراده و قصد شود نیازی نیست. و به زودی توضیح وافی پیرامون این بحث خواهد آمد:

و از آنچه گفتیم؛ حال تمسّک به آیه شریفه لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها هم روشن می‌شود.

ص: ۴۶

تشریح المسائل

اولین مسئله از مطلب اوّل چه بود؟

شبهه حکمیه‌ای بود که منشأ آن عدم نصّ باشد.

نظر اخباریها و اصولیین در رابطه با شبهه مزبور چه بود؟

۱- اخباریها قائل به احتیاط و توقّف در آن شده‌اند.

۲- اصولیین رأیشان اباحه و برائت از وجوب احتیاط بود.

حضرات اصولیین برای اثبات مدّعای خود چه کرده‌اند؟

به ادلّه اربعه یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع تمسّک جسته‌اند.

از قرآن به چه آیاتی تمسّک نموده‌اند؟

به شش آیه شریفه تمسّک کرده‌اند که شیخ دلالت پاره‌ای از این آیات در اثبات مدّعای آنان را قبول ندارد.

اولین آیه مورد تمسّک کدام آیه است؟

آیه شریفه: لِیُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللَّهُ لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها سَیَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُسْراً.

محلّ شاهد کدام فراز آیه شریفه است؟

فراز وسط آیه یعنی: لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها، می‌باشد.

نظر اصولیین در استدلال به این آیه چگونه است؟

۱- می‌گویند: کلمه (ما آتاها) کنایه از اعلام است، و لذا معنای آیه این است که: خدای متعال احدی را به تکلیفی که اعلام نکرده مکلّف نمی‌سازد.

۲- در مسئله استعمال دخانیات که حکمی از جانب شریعت به ما نرسیده است می‌توانیم بگوییم که از مصادیق نامعلوم است.

در نتیجه به نصّ این آیه شریفه، اگر در واقع حرام باشد، حرمتش منفی و مسلوب است.

چرا صاحب فصول مدّعی شده که دلالت این فراز بر اصالهٔ البراءهٔ در باب شکّ در تکلیف واضح است؟

زیرا می‌گوید: مراد از (آتاها) به معنای (اعلمها) و (بیّن لها) می‌باشد، و لذا معنای آیه این می‌شود که:

خداوند بندگان خود را مکلّف نمی‌سازد مگر به تکالیفی که به آنان اعلام فرموده و بیان داشته و حصر مفهوم دارد.

ص: ۴۷

پس مفهوم آیه این است که: نسبت به تکالیفی که به ما اعلام و ابلاغ نفرموده (اگرچه در واقع وجود داشته باشند) ما بدانها مکلّف نیستیم.

حال، از آنجا که نسبت به استعمال دخانیات از سوی شارع بیانی نرسیده، ما مکلّف نیستیم در نتیجه:

اگر مرتکب استعمال آن شدیم، معاقب نیستیم و هذا معنا اصل البراءة.

نظر جناب شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

به نظر ایشان دلالت این آیه، ظهوری در اثبات مدّعای حضرات یعنی: جریان اصل برائت در شبهه تحریمیّه‌ای که منشأ آن عدم نصّ است، ندارد.

چرا شیخ دلالت آیه را ظاهر در اثبات مدّعای حضرات نمی‌داند؟

زیرا موصول ظهور در حکم و تکلیف ندارد تا اینکه (ایتاء)، حقیقت و یا حد اقل کنایه در اعلام آن باشد، در نتیجه: حکمی که اعلام نشده، به نص این آیه از مورد تکلیف نفی و سلب نمی‌گردد، در حالی که ظهور وقتی متصوّر است که موصول ظاهر در حکم و تکلیف باشد.

اگر کلمه (ایتاء) به معنای (اعطاء) باشد چه؟

آنگاه در مراد ما از (ماء موصول) دو احتمال وجود دارد:

۱- ماء موصول به معنای مال باشد، و (آتاها) که صله آن است به معنای حقیقی ایتاء، یعنی: اعطاء و پرداختن باشد چنانکه در و اقام الصلاة و ایتاء الزکاة به این معناست.

قرینه بر این احتمال چیست؟

۱- فراز قبل از این آیه است که می‌فرماید: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ) یعنی: آنها که در وسعت و تمکّن مالی هستند، از مالی که در وسعشان است انفاق کنند.

۲- فراز دوم این آیه است که می‌فرماید: (و من قدر علیه رزقه فلینفق ممّا آتاها اللّه) یعنی: آنها که در فشار و تنگی مالی هستند از همان مقدار کمی که به آنها اعطاء فرموده، انفاق کنند.

۳- و سپس در یک قانون کلی فرموده:

خدای تبارک و تعالی هیچ‌کسی را مکلّف نمی‌کند مگر به آن مقدار مالی که به او بخشیده است.

طبق احتمال مذکور معنای آیه شریفه چه می‌شود؟

این می‌شود که: لا یکلّف اللّه نفسا بالانفاق الا مالا اعطاها.

و لذا طبق این معنا به این نتیجه می‌رسیم که:

آیه شریفه ارتباطی به بحث ما یعنی: با شک در تکلیف نداشته، و مفاد آن نفی تکلیف به امر غیر مقدور تنها در خصوص حقوق مالی است.

ص: ۴۸

مگر در اصول فقه گفته نشد که باید متعلّق تکلیف فعلی از افعال اختیاریّه مکلفین باشد، پس اینجا که علی الظّاهر تکلیف به عینی از اعیان خارجیّه تعلّق گرفته چه باید کرد؟

در همان‌جا خواندیم که در چنین مواردی باید فعل اختیاری متناسب با همان مورد را در تقدیر گرفت و لذا در اینجا باید کلمه (دفع) را که فعل عبد است مقدّر بگیریم که تقدیر آیه شریفه این می‌شود که: (لا یکلّف اللّه الّا دفع مال اعطاها).

۲- اینکه مقصود از (ماء موصوله)، خود فعل و یا ترک امری باشد که در اختیار مکلّف است.

گواه و قرینه بر این احتمال چیست؟

کلمه (لا یکلّف) می‌باشد چرا که وقتی می‌فرماید: (لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما)، یعنی (یکلّف ما) یعنی: مکلّف می کند برآن فعل و یا ترک. پس تکلیف همیشه به فعل و یا ترک اختیاری تعلّق می گیرد به عبارت دیگر از ظاهر آیه چنین برمی‌آید که:

نفس موصول بدون در تقدیر بودن آن مضاف در احتمال اوّل، متعلّق و مورد حکم و تکلیف قرار گرفته و این خود قرینه‌ای است که از آن فعل و یا ترک شیء اراده شده است.

و لذا: دیگر معنا ندارد که کلمه (آتاها) به معنای حقیقی خودش که (اعطاها) است، باشد، بلکه کنایه از (اقدرها) می‌باشد که در این صورت معنای آیه چنین می‌شود که:

خدا ما را مکلّف نمی کند، مگر به آن افعال و تروکی که ما را بر انجام آنها توانا ساخته است.

آیا این معنا اعم و اظهر از معنای اوّل نمی‌باشد؟

چرا اعم از آن است، و وجه اعم بودنش این است که: معنای اول مصداقی از مصادیق این معناست، چون انفاق میسور و ممکن از مال که در معنای اوّل است داخل در تحت عنوان (ما آتاها اللّه) است.

حاصل و نتیجه بحث از این احتمال چیست؟

این است که: بنابراین معنا هم مدّعای اصولیین ثابت نمی گردد. چرا که آیه شریفه مربوط به باب تکلیف (ما لا یطاق) است و ربطی به باب شک در تکلیف و اصل برائت ندارد.

چرا؟

زیرا آیه شریفه می‌فرماید: خداوند تکلیف به غیر مقدور نمی کند، و حال آنکه ترک محتمل التحریم همچون استعمال دخانیات مقدور است و نه غیر مقدور، و اگر تکلیف در این مورد از تکالیف غیر مقدور بود، احدی از مسلمین پیرامون وقوع تکلیف نسبت به آن بحث نمی کردند و این عقلی و تجربی است که ما نحن فیه تکلیف به مقدور است، و حال آنکه مورد آیه تکلیف به غیر مقدور است.

بنابراین باز هم آیه شریفه از ما نحن فیه اجنبی و مثبت مدّعای حضرات نمی‌باشد.

ص: ۴۹

غرض از عبارت (کما ذکره الطبرسی) چیست؟

اشاره به بیان مرحوم طبرسی در مجمع البیان در ذیل آیه مذکور است که می‌فرماید:

تقدیر آیه (لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها) این است که: (لا یکلّف اللّه نفسا الّا یقدر ما اعطاها من الطاقة) یعنی: خدای متعال کسی را به فعل و یا ترک شیء مکلّف نمی‌کند، مگر به اندازه طاقتی که به او عطا کرده است.

وجه اظهریت و اشملیّت احتمال دوم از نظر مرحوم طبرسی چیست؟

۱- وجه اظهریتش از احتمال اول این است که: احتمال اوّل نیازمند به تقدیر بود و حال آنکه این احتمال غنیّ از تقدیر است.

۲- وجه اشملیتش از احتمال اوّل این است که: فعل الشیء او ترکه اعم است از اینکه یک فعل دفع المال و انفاق به اندازه امکان باشد.

به عبارت دیگر:

۱- انفاق به قدر میسور که مفاد معنای اول است در (ما آتاه اللّه) داخل است.

۲- و انفاق به غیر مقدور از مصادیق تکلیف به غیر مقدور است.

پس معنای اول مندرج در عموم معنای دوم است.

مراد شیخ از عبارت (انّ ترک ما یحتمل التحریم لیس غیر مقدور ....) چیست؟

این است که:

۱- مورد بحث ما از مدلول آیه خارج است، چرا که آیه شریفه بر اساس معنای دوم، دلالت بر نفی تکلیف به غیر مقدور می‌کند.

۲- چه استعمال دخانیات و چه ترک آن (که شبهات حکمیه است)، هر دو مقدور و در طاقت مکلّف است.

پس از وجوب احتیاط و لزوم ترک استعمال هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید.

حاصل مطلب اینکه:

اولا: وجهی برای استدلال به این آیه در مورد کلام و مسئله مورد بحث وجود ندارد.

ثانیا: مسأله برائت و احتیاط در موردی مفروض است که مکلّف نسبت به هریک از فعل و یا ترک توانا باشد.

مقدمهٔ بفرمایید غرض از عبارت (اذ لا جامع بین تعلّق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم) چیست؟

بیان علّت است جهت به‌کارگیری موصول در دو معنا، چرا که به‌کارگیری یک لفظ در بیشتر از یک معنا در جایی که میان معانی مستعمل فیه قدر جامع نباشد یعنی: مشترک معنوی نباشند، قابل انکار است، چرا که در صورت قدر جامع، لفظ صرفا در همان قدر جامع که معنای واحدی است به کار می‌رود و معانی

ص: ۵۰

متعدده همه از مصادیق آن می‌باشند، که این نحو از استعمال مورد انکار و اشکال نمی‌باشد.

با توجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در (نعم، لو ارید من الموصول نفس الحکم ... الخ) چیست؟

این است که: اگر ماء موصوله صرفا به معنای حکم و تکلیف باشد و کلمه آتاها به معنای اعلام و معنای آیه شریفه این شود که: خدای تعالی ما را مکلّف نمی‌کند مگر به آن تکالیف و احکامی که آنها را توسط پیامبر و ائمه علیهم السّلام به ما اعلام نموده است، مفهومش این می‌شود که ما:

نسبت به آن احکامی که به ما ابلاغ نشده مکلّف نیستیم.

و لذا بر اساس این احتمال:

آیه شریفه بر ما نحن فیه یعنی: جریان اصل برائت در شبهه تحریمیّه دلالت دارد، چرا که نسبت به استعمال دخانیات بیانی از شارع به ما نرسیده، در نتیجه: ما هم نسبت به آن مکلّف نیستیم و این معنای اصل برائت است.

چه ایراد و اشکالی بر این احتمال و تقریر وارد است؟

این اشکال که اراده خصوص حکم با مورد آیه سازش ندارد، چرا که مورد آیه با همان بیان قبلی انفاق از اموال ممکن است، که میان این امر و تکلیف به حکم قبل از اعلام قدر جامعی وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

این احتمال با صدر آیه و مورد آیه ناسازگار است، چرا که مورد آیه راجع به انفاق مال به قدر میسور است، آنگاه آن کبرای کلّی در ذیل آن بیان شد که باید با مورد آیه منطبق باشد نه اینکه صدر آیه مربوط به انفاق من المیسور باشد و ذیل آن مربوط به شک در تکلیف و اصل برائت، وگرنه خروج مورد، لازم آید.

در نتیجه: نمی‌توان موصول را در معنای اعم از این دو، استعمال نمود، چرا که این امر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است که عدم جوازش مفروغ عنه است.

حاصل مطلب در عبارت (نعم فی روایهٔ عبد الاعلی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:) چیست؟

بیان احتمال چهارمی است مبنی بر اینکه: می‌توان از (ماء موصوله) در اثر تعمیم آن، دو معنا را اراده نمود. ۱- مال ۲- حکم و تکلیف و از آتاها نیز دو معنا را اراده کرده ۱- اعطاء ۲- اعلام

در نتیجه: بر اساس این احتمال، آیه شریفه، هم دلالت بر انفاق دارد که موافق با صدر آیه است و هم بر ما نحن فیه (یعنی: شک در تکلیف) دلالت دارد.

اشکال و ایراد این احتمال چیست؟

این است که مستلزم بکارگیری لفظ در اکثر از معنای واحد است چه در ماء موصوله و چه در آتاها.

ص: ۵۱

حاصل مطلب چه می‌شود؟

این می‌شود که احتمال چهارم نیز درست نبوده و مثبت مدّعای حضرات در ما نحن فیه نیست.

ولی اشاره شیخ به روایتی از امام صادق بود، توضیح مطلب چیست؟

بله، یک استدراک است که می‌فرماید: وقتی به روایات مراجعه می‌شود مشاهده می‌کنیم که ائمه علیهم السّلام از این آیه شریفه در موارد عدم البیان استفاده نموده و اظهار داشته‌اند که قبل از اینکه حق تعالی خودش را تعریف نماید و در این امر بیانی صادر نماید، مردم مکلّف به معرفت نیستند، چرا که در کتابش فرموده:

لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا ما آتاها.

شاهد مطلب در کجاست؟

در این است که: امام علیه السّلام آتاها را به معنای اعلام گرفته‌اند که خود قرینه است بر اینکه مراد از (ماء موصوله)، حکم و تکلیف است.

در نتیجه: استدلال به آیه شریفه جهت نفی تکلیف در شبهات حکمیّه‌ای که منشا آنها عدم نصّ و فقدان دلیل است، تمام است.

پس مراد از (لکنّها لا تنفع فی المطلب ....) چیست؟

این است که استشهاد امام علیه السّلام به آیه مورد بحث ما دلیل برآن نیست که این آیه شریفه مثبت مدّعای حضرات در مسئله مورد بحث باشد.

قبل از بیان دلیل شیخ مقدمهٔ بفرمایید: قضایای شرعیه از حیث بیان حکم و موضوع حکم بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته‌اند:

۱- برخی هم از حیث حکم و هم از جهت موضوع نیازمند به بیان شارع‌اند. مثل: الصلاهٔ واجبهٔ که هم ماهیت آن و هم حکم آن را که وجوب است خود او بیان می‌کند و الّا ما از درک چنین موضوعی آن‌چنان‌که هست و یا حکم آنکه وجوب دارد یا استحباب، عاجزیم.

۲- و برخی از حیث حکم نیاز به بیان شارع دارند و لکن از نظر موضوع نیازمند به بیان نیستند مثل:

المال الطاهر، که ما خود آب را به خوبی می‌شناسیم.

نتیجه مقدمه مزبور در رابطه با مسئله مزبور در احتمال چهارم چیست؟

این است که: قضیّه معرفت اللّه است، از قضایای نوع اوّل است که هم موضوع و هم حکم نیازمند به بیان شارع‌اند، چرا؟

زیرا بدون تعریف خود شارع، ما قادر به شناخت کنه ذات حقّ نیستیم، تا در نتیجه بگوییم: مکلف به

ص: ۵۲

این شناخت هستیم و یا نه، به عبارت دیگر مورد عبارت مزبور معرفت پروردگار است که امری است که بدون تعریف حق تعالی غیر مقدور است در نتیجه:

تکلیف به آن قبل از اعلام و اخبار از قبیل تکلیف به امر غیر مقدور است و لذا اگر (آتاها) به معنای اعلام هم نباشد، تکلیف به معرفت، پیش از تعریف ممکن نمی‌باشد.

بنابراین وقتی مطلب این‌گونه است چه نیازی است که (ماء موصول) را به معنای حکم شرعی و (آتاها) را به معنای (اعلمها) بگیریم تا استشهاد درست باشد، و حال آنکه خلاف مورد آیه است.

بلکه آن را به همان احتمال ثانی معنا می‌کنیم و می‌گوییم: مراد این است که خدا ما را به غیر مقدور تکلیف نمی‌کند و چون معرفهٔ اللّه بدون بیان غیر مقدور است، ما مکلف به آن نیستیم.

در اینجاست که می‌گوییم: آیه شریفه و استشهاد به آن ربطی به باب شک در تکلیف ندارد، چرا که ترک و یا فعل محتمل التحریم، در ما نحن فیه، (همچون استعمال دخانیات) مقدور ماست و نه غیر مقدور.

ص: ۵۳

متن: و منها: قوله تعالی وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا.(۱)

بنـاء علی أن بعث الرسول کنایـهٔ عن بیان التکلیف، لأنه یکون به غالبا، کما فی قولک: «لا أبرح من هـذا المکان حتی یؤذن المؤذن»، کنایـهٔ عن دخول الوقت او عبارهٔ عن البیان النقلی و یخصّص العموم بغیر المستقلّات او یلتزم بوجوب التأکید و عدم حسن العقاب إلّا مع اللطف بتأیید العقل بالنقل و إن حسن الذّم، بناء علی أنّ منع اللطف یوجب قبح العقاب دون الذمّ، کما صرّح به البعض.(۲) و علی أیّ تقدیر فتدلّ علی نفی العقاب قبل البیان. و فیه: أنّ ظاهرها الإخبار بوقوع التعذیب سابقا بعد البعث، فیختصّ بالعذاب الدنیویّ الواقع فی الامم السابقهٔ.

ثمّ إنّه ربما یورد(۳) التناقض علی من جمع(۴) بین التمسّک بالآیهٔ فی المقام و بین ردّ من استدلّ بها، لعدم الملازمهٔ بین حکم العقل و حکم الشرع- بأنّ نفی فعلیّهٔ التعذیب أعمّ من نفی الاستحقاق، فانّ الإخبار بنفی التعذیب إن دلّ علی عدم التکلیف شرعا فلا وجه للثانی، و إن لم یدلّ فلا وجه للأوّل.

و یمکن دفعه: بأنّ عدم الفعلیّهٔ یکفی فی هذا المقام، لأنّ الخصم یدّعی أنّ فی ارتکاب الشبهٔ الوقوع فی العقاب و الهلاک فعلا من حیث لا یعلم، کما هو مقتضی روایهٔ التثلیث(۵) و نحوها الّتی هی عمدهٔ أدلّتهم، و یعترف بعدم المقتضی للاستحقاق علی تقدیر عدم الفعلیّهٔ، فیکفی فی عدم الاستحقاق نفی الفعلیّهٔ، بخلاف مقام التکلّم فی الملازمهٔ، فان المقصود فیه إثبات الحکم الشرعیّ فی مورد حکم العقل، و عدم ترتّب العقاب علی مخالفته لا- ینافی ثبوته، کما فی الظهار، حیث قیل إنّه محرّم معفوّ عنه. و کما فی العزم علی المعصیهٔ علی احتمال. نعم لو فرض هناک أیضا إجماع علی أنّه لو انتفت الفعلیّهٔ انتفی الاستحقاق، کما یظهر من بعض ما فرّعوا علی تلک المسألهٔ، لم یجز التمسّک به هناک.

و الانصاف: أنّ الآیهٔ لا دلالهٔ لها علی المطلب فی المقامین.

و منها: قوله تعالی: وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ(۶)، ای: ما یجتنبونه من الأفعال و التروک. و ظاهرها أنّه تعالی لا یخذلهم بعد هدایتهم إلی الاسلام إلّا بعد ما یبیّن لهم.

۱- الاسراء: ی ۱۵.

۲- هو المحقّق القمّیّ فی قوانین الاصول: ج ۲ ص ۶ س ۱، ص ۱۶ س ۲۳.

۳- المورد هو المحقّق القمی فی القوانین: ج ۲، ص ۱۶- ۱۷.

۴- الجامع هو الفاضل التونیّ فی الوافیهٔ: ص ۱۷۳، ۱۷۵.

۵- الکافی: ج ۱ ص ۶۸- ۶۸ ح ۱۰.

۶- التوبهٔ: ۱۱۵.

ص: ۵۴

و عن الکافی و تفسیر العیاشی و کتاب التوحید: «حتّی یعرفهم ما یرضیه و ما یسخطه».(۱)

و فیه: ما تقدّم فی الآیة السابقة، مع أنّ دلالتها أضعف من حیث انّ توقّف الخذلان علی البیان غیر ظاهر الاستلزام للمطلب، اللّهم الّا بالفحوی.

ترجمه: و از جمله آیات: این فرموده خدای تعالی است که: عذاب نکردیم (قومی را) مگر اینکه رسولی بر ایشان فرستادیم. استدلال بر این آیه شریفه: مبنی است بر اینکه فرستادن پیامبر کنایه باشد از بیان تکلیف، زیرا که این امر غالبا با آن (ارسال نبی) می‌باشد، چنانکه در این گفته شما که می‌گویی: هرگز از این مکان برنمی‌خیزم تا مؤذن اذان بگوید، اذان مؤذن کنایه از دخول وقت است. یا اینکه (بعث رسول) عبارت است از بیان نقلی (که قبل از بیان نقلی و اعلام احکام .... عذاب نمی‌کنیم که در این صورت ظاهر آیه تعمیم دارد) و لذا می‌فرماید: اختصاص پیدا می‌کند این عمومیّت به غیر مستقلات عقلیّه یا ملتزم می‌شود (مکلّف) به لزوم و وجوب بیان نقلی از باب تأکید و عدم حسن عقاب مگر از باب لطف (پروردگار)، عقل را با نقل تأیید کرده باشد. اگرچه قبل از نقل، سرزنش بر مخالفت عقلی حسن دارد، بنا بر اینکه، منع لطف صرفا موجب قبح عقاب است نه سرزنش، چنانچه برخی به آن تصریح نموده‌اند. و به‌هرتقدیر آیه شریفه دلالت دارد بر نفی عقاب قبل از بیان.

ظاهر آیه شریفه اخبارست از وقوع عذاب در زمان‌های پیش، پس از فرستادن پیامبران، لذا آیه مذکور اختصاص می‌یابد به عذاب دنیوی که در امّت‌های گذشته واقع شده سپس، چه‌بسا وارد شود (اشکال) تناقض بر کسی میان تمسّک به آیه در این مقام و بین ردّ شخصی که، به این آیه برای عدم ملازمه بین حکم عقل و شرع جمع نموده است.

زیرا نفی عذاب فعلی اعم است از اینکه استحقاق عقاب را (عقلا) داشته باشد یا نه.

(اشکال تناقض بر کسی که میان دو امر مذکور جمع نموده)

اخبار به نفی عذاب اگر دلالت کند بر اینکه شرعا تکلیفی وجود ندارد، پس وجهی برای رد کردن دومی (یعنی: استدلال جهت عدم ملازمه میان حکم عقل و شرع) وجود ندارد.

و اگر (این اخبار) چنین دلالتی نداشته باشد، پس وجهی برای (استدلال) به آیه در مقام اوّل (یعنی:

اثبات برائت در شبهه حکمیّه‌ای که ناشی از عدم نصّ است) نمی‌باشد.

دفع اشکال تناقض ممکن است این‌گونه باشد که بگوییم:

۱- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۳ ح ۳، التوحید: ص ۴۱۱ ح ۴، تفسیر العیّاشیّ: ج ۲ ص ۱۱۵ ح ۱۵۰.

ص: ۵۵

عـدم فعلیت (مجازات) در این مقام (اثبات برائت) کافی است، زیرا که اخباری‌ها ادعا می‌کننـد که در ارتکاب و انجام شـبهه، افتادن (شـخص) در عقـاب و هلاـکت هست، بـدون اینکه دانسـته شود چنـانکه مقتضـای روایت تثلیث و امثـال آنکه عمـده دلیـل قائلین به احتیـاط است چنین است و خصم در این مقام (اثبات برائت) معترف است به عـدم مقتضـی و باعثی برای اسـتحقاق (عقاب) به فرض عدم فعلیّت عقاب.

پس، نفی عقاب فعلی (با اسـتدلال به آیه شـریفه) کفایت می‌کند، به خلاف مقام تکلّم در ملازمه میان حکم عقل و شـرع؛ زیرا مراد در اینجا اثبات حکم شرعی در مورد حکم عقل است.

و نفی عـذاب و عقـاب فعلی در صورت مخـالفت بـا حکم شـرعی در واقع، و اسـتحقاق عقاب واقعی تنافی نـدارد چرا که؛ بین عـدم ترتب عقاب بر مخالفت حکم و ثبوتش در عالم واقع تنافی وجود ندارد، چنانچه در مسـئله ظهار گفته شده است: حرامی است که از عقابش عفو شده و در عزم بر معصـیت نیز احتمالی وجود دارد (که حرام است، لکن مادامی که به مرحله فعل نرسیده، عقاب ندارد). بله؛ اگر فرض شود در اینجـا اجمـاعی است مبنی بر اینکه؛ انتفاء فعلیّت عقاب ملازم است با انتفاء اسـتحقاق، چنانکه از بعضـی فروع که بر این مسـئله متفرّع است این مطلب آشـکار می‌شود که می‌توان جهت نفی ملاـزمه میـان حکم عقل و شـرع به این آیه تمسّـک نمود. اما انصاف این است که: آیه شریفه بر هیچ‌یک از دو مطلب (برائت و نفی ملازمه) دلالت ندارد.

و از جمله آیات: این فرموده خدای تعالی است که: (خداوند گمراه نمی‌کند هیچ قومی را پس از آنکه هدایتشان فرمود تا آنکه بیان نماید بر ایشان آنچه را که باید از آن اجتناب کنند).

ظاهر آیه شـریفه این است که، خـدای متعالی، پس از آنکه امّتی را به اسـلام هـدایت نمود، گمراه و مخذول نمی‌فرماید. مگر آنگاه که آنچه را که باید برای آنها بیان کند، بیان نماید.

و از کتاب کافی و تفسیر عیّاشی و کتاب توحید مفضل نقل شده است که معنای حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ...

عبارتست از اینکه تا بیان نماید برای آنها آنچه را که مورد خشنودی و غضبش می‌باشد.

(مناقشه شیخ در استدلال به آیه شریفه)

و در این استدلال، همان اشکالی وارد است که در استدلال به آیه قبلی وارد بود.

بـا وجود اینکه دلالـت این آیه بر مـدّعی ضـعیف‌تر است از دلالت آیه سابق الـذکر، چرا که موقوف بودن گمراهی بر بیان، مستلزم مطلوب ما در اینجا نمی‌باشد، جز از راه تمسّک به دلالت فتوایی.

ص: ۵۶

تشریح المسائل

آیه شریفه‌ای که مجتهدین در اینجا برای اثبات برائت در ما نحن فیه بدان تمسّک نموده‌اند، کدام آیه است؟

این فرموده خـدای تعالی از سوره اسـراء آیه ۱۵ است که: مَنِ اهْتَـدی فَإِنَّمـا یَهْتَـدِی لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَـلَّ فَإِنَّما یَضِلُّ عَلَیْها وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْری، وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا.

محل شاهد کدام فراز از آیه شریفه است؟

فراز آخر آیه.

کیفیت استدلال حضرات به فراز مزبور چگونه است؟

۱- منطوق آیه این است که: عذاب تنها در صورتی است که رسولانی به آن قوم فرستاده شوند و آن قوم امتثال فرمان نکنند.

۲- مفهوم آیه این است که: اگر رسولی مبعوث نشود و تکالیف ابلاغ نگردد، در صورت ارتکاب، عذابی در کار نیست.

چون نسبت به استعمال دخانیات بعث رسول نشده، ارتکاب به آن عذابی در پی نخواهد داشت و هذا معنی اصل البراءة.

سبب اینکه از (اعلام احکام) به بعث رسول تعبیر شده چیست؟

این است که چون انبیاء وسیله اعلام احکام‌اند پس ذکر (سبب) و اراده، مسبّب شده است.

با توجه به نکته مزبور معنای آیه شریفه چه می‌شود؟

و قبل از بیان و اعلام احکام، احدی را عذاب و مؤاخذه نکرده و نمی‌کنیم.

چه استفاده‌ای از معنای مزبور می‌شود؟

می‌توان در تثبیت ادّعای اصولیین و استدلال فوق گفت:

شبهه حکمیّه‌ای که منشا آن عدم نصّ و فقدان بیان و اعلام شارع باشد مجرای برائت است.

مراد از عبارت (بناء علی ان بعث الرسول ... الخ) چیست؟

با این بناء اشاره دارد به اینکه رسول اعم است از رسول ظاهری و رسول باطنی، در نتیجه آیه شـریفه هم در تکالیف شرعیه و هم در احکام عقلیّه هر دو جاری می‌شود پس هیچ‌یک از مکلّفین قبل از بیان عقاب نمی‌شود.

مفهوم مطلب فوق چیست؟

این است که پس از وصول بیان از جهت شرع و به لسان رسول ظاهری و یا از جهت عقل و به لسان

ص: ۵۷

عقل (رسول باطنی)، اگر مکلّف مخالفت کند، معذور نبوده و معاقب خواهد بود.

تقریر شیخ از آیه شریفه به چه نحو است؟

لفظ را بر ظاهرش حمل نموده و عموم آن را به غیر مستقلات تخصیص زده.

چرا رسول را اعم از ظاهری و باطنی نگرفت؟

چون‌که در مستقلات عقلیه، حکم عقل معتبر بوده و حجّت است، در نتیجه مؤاخذه و عقاب بر مخالفت آن متوقف بر ورود بیان نقلی نیست.

با توجه به مطلب فوق حاصل مطلب در (یخصّص العموم بغیر المستقلّات) چیست؟

این است که بعث رسول عبارت است از بیان نقلی ظاهر آیه تعمیم داشته و معنای آن این‌چنین می‌شود که ما پیش از بیان نقلی و اقامه دلیل شرعی کسی را بر اثر مخالفتش در احکام مؤاخذه و عقاب نمی‌کنیم.

در نتیجه: لازم می‌داند که عموم آیه را به غیر مستقلات اختصاص داده و بگوید: عقاب تنها در احکام نقلی و غیر مستقلّات عقلیّه است و لکن در مستقلات عقلیّه چون احکام عقلی حجّت می‌باشند، مخالفت با آنها، پیش از ورود بیان نقلی نیز موجب ثبوت عقاب می‌گردد.

مراد از عبارت (او یلتزم بوجوب التأکید .... الخ) چیست؟

عطف است به یخصّص العموم، بدین معنا که یا آیه را به غیر مستقلات تخصیص زده، چنان‌که گذشت و یا آیه شریفه به عموم خود باقی بوده و در تمام احکام به لزوم ورود دلیل نقلی ملتزم می‌شویم، چه احکام نقلی و چه احکام عقلی چه در مستقلات عقلیّه و چه در غیر مستقلّات.

غرض از مطلب فوق چیست؟

این است که قبل از اعلام شارع مخالفت با حکم واقعی عقاب‌آور نیست، تا آنجا که در مخالفت با مستقلّات عقلیّه هم گفته می‌شود که اگرچه عقل خود دلیلی معتبر است، ولی مع ذلک تا زمانی که شارع آن را با دلیل شرعی تأکید نفرموده، مخالفتش موجب عقاب نمی‌شود.

پس مراد از عبارت (و فیه انّ ظاهرها الاخبار بوقوع ... الخ) چیست؟

اشکال شیخ است در استدلال حضرات به آیه شریفه که حاصل فرموده‌اش این است که آیه شریفه از ما نحن فیه و مسئله مورد بحث اجنبی است، چرا که:

مورد بحث ما، عذاب اخروی است که در نتیجه ارتکاب به مشتبه مطرح است، و حال آنکه مورد آیه عذاب دنیوی و بلایایی است که بر امّت‌های گذشته نازل شده است، یعنی آیه شریفه به قرینه فعل ماضی (ما کنّا)، در مقام اخبار از این مطلب است که:

ص: ۵۸

ما در دوران‌های قبل امّت‌هایی را عذاب نمودیم که با ارسال انبیاء به هدایت آنها پرداختیم و حجّت را بر آنان تمام نموده بودیم.

چه اشکالی بر پاسخ جناب شیخ وارد است؟

اولا: به قرینه فرازهای قبلی، آیه شریفه در مقام بیان یکی از سنت‌های الهی است و نه بیان اخبار.

ثانیا: سلّمنا که مقصود اخبار از عذابهای واقعه بر امتهای گذشته باشد، باز به طریق اولویت مثبت مطلوب ماست، چرا که اگر عذاب دنیوی بدون بیان و بعث رسل منتفی باشد، پس عذاب اخروی بدون بعث رسل به طریق اولی منتفی خواهد بود.

پس: منطوق آیه بالاولویهٔ شامل مسئله مورد بحث ما هم می‌شود و می‌توان اصل برائت را از آن استنباط نمود.

یکی از دلائلی که سبب می‌شود آیه شریفه دخلی در استدلال نداشته باشد، چیست؟

این است که: حصر عذاب است به بعث رسل و اعلام رسولان و حال آنکه بر اساس روایات متعدّده ما دارای دو نوع رسول هستیم:

۱- رسولان ظاهری ۲- رسولان باطنی، که مراد عقل انسانی است.

لازم به تذکر است که بیان و حکم هریک از رسولان مزبور لازم الاتباع و مخالفت با آن عقاب‌آور است.

وجه این حصر در ظاهر آیه چیست؟

۱- یا این است که: آیه شریفه در مقام حصر نیست، و بعث رسل کنایه از بیان احکام است. به عبارت دیگر: حتّی نبعث رسولا یعنی: حتّی نبین التکلیف او الاحکام از طرفی هم بیان اعم است از بیان رسول ظاهری و رسول باطنی.

پس علّت اینکه فرمود: حتّی نبعث رسولا، ظهور در بعث رسول ظاهری دارد چیست؟

این است که: در اغلب موارد بیان تکالیف توسط رسولان ظاهری صورت می‌پذیرد و حال آنکه بیان باطنی اختصاص به موارد نادری دارد و النادر کالمعدوم.

۲- و یا این است که: آیه به همان معنای حقیقی خود است و مراد از آن به صورت موجبه کلیه این است که: عذاب دائر مدار بعث رسل است، لکن از باب (ما من عام الّا و قد خصّ)، این عموم نیز به باب مستقلات عقلیّه تخصیص خورده و مراد این است که هرکجا عقابی باشد، بعث رسل نیز هست، مگر در باب مستقلات عقلیّه که عقاب هست اگرچه ارسال نباشد.

۳- و یا این است که گفته شود: یک استحقاق العقاب داریم، یک فعلیهٔ العقاب، لکن در باب استحقاق

ص: ۵۹

العقاب میان بیان عقلی و نقلی، تفاوتی نیست، بدین معنا که مخالفت هریک موجب عقاب است. منتهی اگر در موردی بیان منحصر در بیان عقلی بشود، صرفا موجب مذمت دنیوی و استحقاق عذاب اخروی می‌گردد که این اعم از فعلیّت عقاب است و اگر بیان نقلی مورد نظر باشد، بیان نقلی، فعلیّت عقاب را می‌آورد.

حال آیه شریفه در مقام بیان نفی فعلیت عقاب است و نه نفی استحقاق، بدین خاطر سخن از بعث رسل و بیان نقلی مطرح شده است.

حاصل کلام در عبارت (ثم إنّه ربما یورد التناقض علی من جمیع .... الخ) چیست؟

بیان دومین نکته است که سبب می‌شود آیه شریفه دخلی در استدلال نداشته باشد و آن این است که آیه شریفه مزبور در دو باب مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف: یکی در باب شک در تکلیف و عدم نصّ و اصل برائت که مسئله مورد بحث ما بود، که شیخ استدلال بدان را در اثبات اصل برائت رد کرد و دیگران بدان تمسّک کردند.

ب: یکی هم در باب ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع که مورد نزاع اخباری و اصولی است.

خلاصه کلام اینکه:

۱- اشاعره و اخباری‌ها منکر تلازم میان حکم عقل و حکم شرع هستند که در اثبات عدم ملازمه به آیه شریفه مزبور تمسّک کرده‌اند.

کیفیت استدلال اشاعره به آیه شریفه از چه قرار است؟

می‌گویند: آیه شریفه عذاب اخروی را منحصر کرده به بعث رسول، و لذا معنای آیه این است که:

۱- نسبت به هر حکمی که بعث رسل شده (یعنی: بیان نقلی دارد)، عقاب نیز هست.

۲- نسبت به هر حکمی که بعث رسل نشده عقابی هم نیست، چه در مورد آن، بیان عقلی باشد و یا نه پس به حکم آیه شریفه، تلازمی میان حکم عقل و شرع نیست.

نظر مرحوم فاضل تونی صاحب وافیه در استدلال به آیه شریفه در ما نحن فیه چیست؟

می‌فرماید: آیه شریفه چنانکه اشاعره استدلال کردند دلیل بر عدم ملازمه میان عقل و شرع نمی‌باشد، اگرچه دلیل بر جریان اصل برائت در شبهه حکمیّه‌ای که موردش فقدان نصّ است، می‌باشد.

قبل از بیان دلیل فاضل تونی بفرمایید: ملازمه میان حکم عقل و نقل در چه مراحلی متصوّر است؟

یکی در مرحله اصل تکلیف است. یعنی: همان‌طور که با حکم شارع اصل تکلیف ثابت می‌شود آیا با حکم عقل هم این اصل ثابت می‌شود؟

یکی در مرحله مذمت دنیوی است یعنی: آیا همان‌طور که مخالفت با بیان شارع موجب مذمت دنیوی

ص: ۶۰

می‌شود، مخالفت با حکم عقل هم، در دنیا مذمت‌آور است.

یکی در مرحله استحقاق عقاب اخروی است یعنی: آیا همان‌طور که اگر شارع چیز را واجب و یا حرام کند مخالفت با آن سبب استحقاق عقاب می‌شود، اگر عقل نیز چیزی را تصبیح و یا تحسین کند مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب می‌شود.

یکی هم در مرحله فعلیّت عقاب است یعنی: آیا همان‌طور که وقتی شارع چیزی را حرام می‌کند سؤال می‌کنیم که آیا مخالفت با آن موجب فعلیّت عقاب می‌شود یا نه، حکم تحریمی عقل چطور است آیا مخالفت با حکم تحریمی عقل موجب فعلیّت عقاب می‌شود یا نه؟.

کدام یک از مرحله چهارگانه از محلّ نزاع خارج‌اند؟

مرحله چهارم، چرا که چه‌بسا مخالفت با خطاب شارع موجب فعلیّت عقاب نشود، چه رسد به مخالفت با خطاب عقلی.

کدامیک از مراحل مزبور، مورد بحث در باب ملازمه‌اند؟

مرحله اول، دوم و سوّم.

کدامیک از مراحل مزبور مورد بحث در اینجاست؟

مرحله سوّم.

آیه شریفه مورد بحث بر کدامیک از مراحل چهارگانه دلالت دارد؟

بر مرحله چهارم.

یعنی: آیه شریفه در مرحله چهارم دلالت دارد بر عدم ملازمه در فعلیت عقاب میان حکم عقل و حکم شرع، چرا که آیه شریفه در مقام نفی فعلیت عقاب است.

منظور از بیان اخیر چیست؟

این است که: آیه ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ به این معناست که ما در خارج عذاب نکردیم، نه اینکه، مستحق عذاب نیستند.

بنابراین آیه ارتباطی با سه مرحله قبلی ندارد. بدین معنا که: آیه دلالت بر این معنا ندارد که در مرحله استحقاق هم تلازمی وجود ندارد، چرا که ممکن است ملازمه باشد و ممکن است نباشد.

از طرفی، ما نحن فیه و مسئله مورد بحث ما همین مرحله استحقاق است. بنابراین وجهی برای استدلال به این آیه شریفه بر عدم ملازمه نمی‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (ثم إنّه ربما یورد التناقض علی من جمع ... الخ) چیست؟

بیان میرزای قمی صاحب قوانین است در تضعیف جمع بین استدلال به آیه جهت اثبات برائت و رد

ص: ۶۱

ملازمه میان حکم عقل و شرع و لذا می‌فرماید:

این سخن فاضل تونی که می گوید: می‌توان از آیه شریفه در باب شک در تکلیف سود برد لکن در باب عدم ملازمه قابل استفاده نیست، تناقضی آشکار است.

دلیل جناب قمی بر این تناقض چیست؟

این است که در این فرموده خدای تعالی که عذاب اخروی در گرو بعث رسل است و اینکه اگر بیان و اعلام شرعی نباشد عذابی هم نیست، دو احتمال وجود دارد:

۱- شاید مراد این باشد که اگر بعث رسل نشود، نه فعلیت عقابی باشد و نه استحقاق عقابی، بلکه اساسا تکلیفی در کار نیست، چه بیان عقلی باشد و چه نباشد.

حال بر اساس این احتمال؛ آیه شریفه همان‌طور که دلالت بر اصل برائت در شبهات بدویه دارد، همان‌طور هم بر عدم ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع دارد. پس اعتراض شما به اخباری‌ها وارد نیست.

۲- و شاید مراد این باشد که اگر بعث رسول نبود، فعلیّت عذاب منتفی می‌شد و لکن آیه نسبت به مرحله استحقاق ساکت است و ما نمی‌دانیم که آیا بیان عقلی استحقاق می‌آورد یا نه؟

حال بر اساس این احتمال آیه شریفه: همان‌طور که دلالت بر عدم ملازمه نداشت چون مورد بحث در مرحله قبل از فعلیّت عقاب بود، همین‌طور هم دلالت بر اصل برائت ندارد. چرا که بحث ما در باب برائت و احتیاط نیز در مرحله استحقاق عقاب است که آیه در این مرحله ساکت است پس وجهی برای تفصیل و قول به اینکه: آیه دلیل بر برائت شده و دلالت بر عدم ملازمه ندارد، وجود ندارد.

حاصل مطلب در (و یمکن دفعه: بان عدم الفعلیهٔ یکفی فی هذا المقام ....) چیست؟

جوابی است که جناب شیخ و یا مرحوم صاحب فصول در تأیید تفصیل فاضل تونی، به اشکال میرزای قمی می‌دهند، مبنی بر اینکه هیچ تناقض و تهافتی در جمع مزبور نبوده و استدلال جناب تونی به‌جاست.

دلیل شیخ و یا صاحب فصول بر درستی تمسّک جناب فاضل به آیه شریفه در مقام اول چیست؟

این است که: وجه تمسّک جناب فاضل به آیه مزبور در جهت اثبات برائت در ما نحن فیه این است که: اخباریها در اینکه مرتکب شبهات شخص خود را در هلاکت اخروی انداخته و عملش موجب عقاب او می گردد، به ادلّه‌ای استدلال کرده‌اند که عمده آنها اخبار تثلیث است، مگر اینکه دلیلی یافت شود که در ارتکاب شبهه رسما عقاب فعلی را نفی کرده باشد که در این صورت، مقتضی برای استحقاق هم وجود ندارد.

حاصل کلام اخباری‌ها چه می‌شود؟

این می‌شود که: نفی فعلیّت عذاب کاشف از عدم استحقاق عقاب است. بنابراین جناب فاضل فرموده:

ص: ۶۲

آیه مزبور دلالت بر نفی فعلیّت عذاب دارد، پس طبق بیان خودتان این نفی فعلیّت عقاب، کاشف از نفی استحقاق عقاب هم هست.

دلیل شیخ بر درستی تمسّک جناب تونی به آیه شریفه در رد استدلال منکرین ملازمه چیست؟

این است که: منکرین ملازمه می گویند: مفاد آیه شریفه این است که قبل از بیان شارع و دلیل نقلی، تکلیف و حکمی وجود ندارد، اگرچه عقل حکم به استحقاق نماید.

پس عقل به استحقاق عقاب حکم می کند و حال آنکه شارع نفی حکم و تکلیف می‌نماید. در نتیجه:

معلوم می‌شود که قاعده (کلّما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلّما ...) یک قاعده کلّی نمی‌باشد. لذا جناب تونی در مقابل این گروه می‌فرماید:

مفاد آیه شریفه، صرفا سلب و نفی فعلیت عذاب است و نه نفی حکم و تکلیف، حال باید گفت: که نفی فعلیّت، اعم است از نفی استحقاق، بدین خاطر ممکن است شرع هم مثل عقل حکم به استحقاق عقاب نماید، لکن تنها فعلیّت آن را نفی کرده باشد.

پس: با این آیه شریفه نمی‌توان به سلب و نفی تلازم میان حکم عقل و شرع نمود.

حاصل استدلال اصولیین به آیه مزبور در دفاع از فاضل تونی، در مقابل منکرین ملازمه چیست؟

با استناد به این آیه شریفه که ظهور در نفی فعلیّت عذاب دارد می گویند:

آنجا که بیان شرعی نباشد عقابی در کار نیست. و آنجا که در مشتبه فعلیّت عقاب نباشد، استحقاق عقاب هم نیست. پس: الاصل، البراءة یعنی: در ارتکاب به مشتبه، استحقاق عقاب نیست.

حال در عدم تنافی میان استحقاق و عدم الفعلیة می گویند:

۱- مراد اصلی در باب ملازمه، اثبات آن است. بدین معنا که: آنجا که عقل حکمی صادر می کند آیا شرع هم بدان حکم کرده یا نه؟

۲- ملازمه مربوط به مرحله استحقاق است.

۳- آیه شریفه نیز دلیلی بر عدم ملازمه نیست، چرا که تنها نفی فعلیّت عقاب را می کند و ربطی به مرحله استحقاق ندارد.

پس منافاتی میان استحقاق العقاب و عدم الفعلیه وجود ندارد، چرا که این دو بحث با هم فرق دارند به عبارت دیگر می گویند: نه تنها حکم به استحقاق عقاب با نفی فعلیّت آن منافات نداشته و ثبوتا امر ممکنی است، بلکه در امثله شرعی هم وقوع داشته است.

مراد از عبارت (کما فی الظهار، حیث قیل انّه محرّم معفو عنه) چیست؟

این است که: ظهار حرام است، ظهار حرام معفوّ است. پس: در مرحله فعلیّت عقابی ندارد. به عبارت

ص: ۶۳

دیگر: ظهار در مرحله فعلیّت عقاب ندارد و حال آنکه حکم و استحقاق عقاب دارد.

ظهار چیست؟

ظهار نوعی طلاق است که در جاهلیت انجام می‌شد و در فقه توضیح داده شده است.

مراد از عبارت (کما فی العزم علی المعصیهٔ ...) چیست؟

این است که: در باب عزم و اراده بر گناه در مبحث تجرّی کتاب القطع گفته شد از برخی اخبار به دست می‌آید که قصد و نیت معصیت حرام است، لکن معفوّ است یعنی: عقابی ندارد، پس: تلازمی در کار نیست و آیه دلیلیّتی بر این تلازم ندارد.

غرض از (علی انّه لو انتفت الفعلیهٔ انتفی الاستحقاق) چیست؟

این است که: اگر متنازعین توافق کنند که وقتی فعلیّت عذاب منتفی باشد، استحقاق آن نیز منتفی است می‌توان در نفی ملازمه به این آیه استدلال نمود.

نظر جناب آخوند در استدلال به این آیه در ما نحن فیه چیست؟

می‌گوید: استدلال به آیه شریفه مذکوره در برائت از تکلیف مشکوک ناتمام است چرا که میان استحقاق عقاب با فعلیّت آن ملازمه‌ای نمی‌باشد.

دلیل آخوند بر عدم ملازمه در اینجا چیست؟

این است که: نفی تعذیب قبل از بیان و اتمام حجّت، منت بر بندگان است چرا که ممکن است مکلّف مستحق عقاب باشد، لکن به خاطر منت مولی، این عقاب فعلیّت پیدا نکند.

چهارمین آیه شریفه‌ای که اصولیین در اثبات اصل برائت در شبهات بدویه بدان استدلال کرده‌اند، کدام آیه است؟

آیه شریفه وَ ما کانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّی یُبَیِّنَ لَهُمْ ما یَتَّقُونَ.

ترجمه: خدای سبحان هیچ قومی را پس از اینکه هدایتشان کرد گمراه نمی‌گرداند تا اینکه آنچه را باید از آن اجتناب نمایند بر ایشان بیان نماید.

تقریب استدلال به آیه مزبور جهت برائت چیست؟

۱- پیش از بیان، خذلان و واگذاردن یک قوم که خود عذابی دردناک است سزاوار نیست.

۲- در شبهه تحریمیّه، منشا شبهه، شک و جهل مستند به عدم بیان شرعی است.

پس: ارتکاب به موارد شبهه تحریمیه (مثل: استعمال دخانیات) به دلیل عدم بیان عقاب ندارد.

نظر شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

اولا: این آیه نیز همانند آیه سوم به قرینه (وَ ما کانَ)/ ۱۱۵ که فعل ماضی است در مقام اخبار از عذاب دنیوی

ص: ۶۴

امت‌های سلف است و هیچ مساسی با ما نحن فیه که در ثبوت و نفی عقاب اخروی است، ندارد.

نکته:

این بیان شیخ نیز قابل خدشه و مناقشه است و پاسخ به آن همان است که به بیان قبلی شیخ در آیه سوم دادیم.

ثانیا: به فرض تعمیم و عدم اختصاصش به امم گذشته، دلالتش بر مطلوب اضعف از دلالت آیه قبلی است، چرا که در آیه قبل سخن از بلا و عذاب دنیوی بود ولی گفته شده به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

لکن در این آیه:

۱- صحبت از مجرد خذلان و به خود واگذاردن است.

۲- خذلان و به خود واگذاردن متوقف بر بیان شده است یعنی: پس از بیان احکام اگر مخالفت کردند آنها را دچار خذلان و سلب توفیق می کند.

توقف داشتن عذاب دنیوی بر بیان، ارتباطی به موقوف بودن عذاب اخروی برآن ندارد.

آیا این پاسخ شیخ قابل مناقشه و اشکال نمی‌باشد؟

چرا قابل اشکال است و خود ایشان نیز با عبارت (اللهم بالفحوی) آن را رد کرده و قائل به دلالت آیه مزبور بر برائت در شبهات بدویه می‌شود.

مراد از فحوی (اللّهم بالفحوی) در پایان متن چیست؟

قیاس اولویّت است که در اصطلاح اصولی به (لحن الخطاب) تعبیر می‌شود.

تقریب فحوی در مسئله مورد بحث چیست؟

این است که:

۱- خدای تعالی از روی رأفت و رحمت بندگانش را در امر معاش و معادشان مخذول و به خود وانگذارد.

۲- جهت رفع عذاب و گرفتاری‌های دنیوی آنچه را که شایسته است آنها بدانند بر ایشان بیان نموده.

پس عقاب اخروی را که به مراتب شدیدتر از عذاب دنیوی است، بالاولویهٔ، قبل از بیان و اعلام احکام در حقّشان روا نمی‌داند.

پس: حق این است که: این آیه شریفه می‌تواند مثبت اصل برائت در شبهات ... باشد.

ص: ۶۵

متن: و منها: قوله تعالی: لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ(۱).

و فی دلالتها تأمّل ظاهر.

و یرد علی الکلّ أن غایة مدلولها عدم المؤاخذة علی مخالفة النهی المجهول عند المکلّف لو فرض وجوده واقعا، فلا ینافی ورود الدلیل العامّ علی وجوب اجتناب ما یحتمل التحریم، و معلوم أنّ القائل بالاحتیاط و وجوب الاجتناب لا یقول به إلّا عن دلیل علمیّ.

و هذه الآیات بعد تسلیم دلالتها غیر معارضة لذلک الدلیل، بل هی من قبیل الأصل بالنسبة إلیه، کما لا یخفی.

و منها: قوله تعالی- مخاطبا لنبیّه صلی اللّه علیه و آله ملقّنا إیّاه طریق الردّ علی الیهود حیث حرّموا بعض ما رزقهم اللّه تعالی افتراء علیه-: قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً(۲).

فأبطل (تشریعهم) بعدم وجدان ما حرّموه فی جملة المحرّمات الّتی أوحی اللّه إلیه، و عدم وجدانه صلی اللّه علیه و آله ذلک فی ما اوحی إلیه و إن کان دلیلا قطعیّا علی عدم الوجود إلّا أنّ فی التعبیر بعدم الوجدان دلالة علی کفایة عدم الوجدان فی إبطال الحکم بالحرمة.

لکنّ الإنصاف أنّ غایة الأمر أن یکون فی العدول عن التعبیر بعدم الوجود إلی عدم الوجدان إشارة إلی المطلب، و أمّا الدلالة فلا، و لذا قال فی الوافیة «و فی الآیة اشعار بأنّ إباحة الأشیاء مرکوزة فی العقل قبل الشرع»(۳). مع أنّه لو سلّم دلالتها فغایة مدلولها کون عدم وجدان التحریم فی ما صدر عن اللّه تعالی من الأحکام یوجب عدم التحریم، لا عدم وجدانه فی ما بقی بأیدینا من أحکام اللّه تعالی بعد العلم باختفاء کثیر منها عنّا، و سیأتی توضیح ذلک عند الاستدلال بالإجماع العملیّ علی هذا المطلب.

۱- انفال: ص ۴۲.

۲- الانعام: ص ۱۴۵.

۳- الوافیة: ص ۱۸۶.

ص: ۶۶

ترجمه: و از جمله آیات این سخن حق است که فرموده:

تا هلاک شود کسی که هلاک می‌شود از روی دلیل و زنده بماند کسی که زنده مانده از روی دلیل، در دلالت این آیه شریفه (بر مدّعای مذکور) تأمّلی روشن و آشکار وجود دارد.

بر تمام این آیات ایرادی وارد است مبنی بر اینکه انتها و پایان دلالت این آیات، عدم مؤاخذه در برابر مخالفت با نهی و زجری است که نزد مکلّف، مجهول و نامعلوم است، اگرچه در واقع موجود باشد.

پس این مضمون با دلیلی که به صورت عام بر وجوب اجتناب از محتمل التحریم دلالت دارد هیچ‌گونه تعارض و تنافی ندارد. و معلوم است که قائل به احتیاط و وجوب اجتناب، بدون دلیل علمی قائل به این نظر (وجوب احتیاط) نمی‌باشد.

و این آیات پس از قبول دلالتشان، با چنین دلیل عامی (همان دلیل علمی که ذکر شد) تعارضی ندارد، بلکه نسبت این آیات با آن دلیل، از قبیل نسبت اصل است به دلیل.

و از جمله آیات این سخن خدای تعالی است خطاب به پیامبر گرامیش صلی اللّه علیه و آله در حالی که به او تلقین می‌نماید طریق ردّ بر یهود را، از آن جهت که بعضی از نعمت‌های الهی را بر خود تحریم نموده و به افتراء به حق تعالی نسبت داده بودند.

(بگو) ای پیامبر: در آنچه از محرّمات به من وحی شده چیزی را که بر تناول‌کنندگان آن حرام باشد نمی‌یابم مگر اینکه میته و یا خون ریخته‌شده‌ای باشد. پس خدای تعالی، بدعت و تشریع آنها را به دلیل عدم وجدان (و عدم علم) آن تحریم‌شده‌ها در محرماتی که به رسولش ابلاغ نموده، ابطال نمود.

و عدم وجدان پیامبر صلی اللّه علیه و آله در آنچه که به او وحی شده اگرچه دلیل قطعی بر عدم وجود می‌باشد، لکن در تعبیر از عدم وجود به عدم وجدان دلالتی است مبنی بر کافر بودن عدم وجدان بر ابطال حرمت است.

ولی انصاف این است که: نهایت امر در عدول از تعبیر به عدم وجود به عدم وجدان اشاره به مطلوب می‌باشد و نه دلالت برآن، به این خاطر جناب تونی در وافیه فرموده است که:

در این آیه اشعار است به اینکه اباحه اشیاء قبل از ورود شرع عند العقل ثابت است از این گذشته سلّمنا که دلالت آن را بپذیریم، نهایت مدلول و مضمون این آیه شریفه این است که:

عدم علم به تحریم در احکامی که از حق‌تعالی صادر شده علّت عدم تحریم می‌شود، نه اینکه نیافتن حکم، در احکامی که در دست ماست. پس از علم به اختفاء بسیاری از آنها نسبت به ما همین‌طور بوده باشد و نفس عدم وجدان ما باعث حرام نبودن شیء در واقع باشد، و به زودی توضیح آن در هنگام استدلال به اجماع عملی بر مدّعی خواهد آمد.

ص: ۶۷

تشریح المسائل

پنجمین آیه شریفه‌ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیّه بدان تمسّک نموده‌اند، کدام آیه است؟

فرازی از آیه چهل و دوم از سوره مبارکه انفال است که می‌فرماید:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ترجمه:

تا هلاک شود کسی که هلاک می‌شود از روی دلیل، و زنده بماند کسی که زنده ماند، از روی دلیل.

کیفیت استدلالشان به آیه را بیان کنید؟

۱- می گویند: هلاکت و حیات در گرو بیّنه است.

۲- مفهوم آن این است که: قبل البیان و بیّنه هلاکتی در میان نیست؛ لذا در رابطه با استعمال دخانیات بیّنه‌ای نیست.

پس در ارتکاب به آن هلاکتی در میان نیست.

نظر شیخ در رابطه با استدلال مذکور چیست؟

آن را درست نمی‌داند و دلالت آیه شریفه را بر ثبوت برائت در شبهات تحریمیّه رد می کند.

دلیل شیخ بر این ردیّه چیست؟

دو احتمالی است که در این جمله وجود دارد:

۱- اینکه اگر غرض از هلاکت و حیات همان مردن و ماندن در این دنیا باشد و منظور آیه این باشد که ما آیات را به شما نشان دادیم تا پس از این آنکه می‌میرد و یا در جنگ کشته می‌شود، حجّت بر او تمام باشد و در قیامت عذری برای قبول حقّ نداشته باشد و هکذا کسی که می‌ماند.

۲- اینکه اگر غرض از هلاکت و حیات، کفر و اسلام باشد، معنای آیه این می‌شود که: ما آیات خود را به شما نشان دادیم تا پس از این:

الف) آنکه کفر می‌ورزد از روی بیّنه باشد. یعنی: با اینکه حقّ را می‌داند لجاجت می کند.

ب) و آنکه اسلام را اختیار می کند از روی بصیرت باشد و نه کورکورانه.

و لذا آیه شریفه مربوط به اعتقادات است و ربطی به باب احکام ندارد. پس آیه شریفه مثبت برائت در ما نحن فیه نخواهد بود.

حاصل مطلب در (یرد علی الکل: ان غایهٔ ..... الخ) چیست؟

این است که حضرات اصولیین نمی‌توانند به آیاتی که تا به اینجا روی آنها بحث شد در مقابل

ص: ۶۸

اخباری‌ها استدلال نمایند، چرا که آیات مزبور از حیث دلالت بر ما نحن فیه (ثبوت برائت در شبهات حکمی) مبتلا به دو دسته اشکال بودند:

۱- اشکالات خصوصی که در دلالت تک‌تک آیات وارد است و تا به اینجا بررسی شد.

۲- اشکالی عمومی که به نحو مشترک بر همه این آیات وارد است و آنها را از قابلیت برای استدلال می‌اندازد و آن عبارتست از اینکه:

مضمون و مدلول آیات مزبور خدای تعالی بر مخالفت نهی مجهول عقاب نمی‌نماید به عبارت دیگر مفاد این آیات این است که: تکلیفی که مجهول است تا مادامی که بیانی نرسیده و مکلّف آن را نمی‌داند عقاب ندارد، و لو در واقع دلیلی مشتمل بر نهی وجود داشته باشد.

و حال آنکه در میان ادلّه اخباریها ادلّه‌ای است به این مضمون که واجب است از متحمل التحریم و مجهول الحرمهٔ اجتناب شود.

شیخ چه نتیجه‌ای از این اشکال می‌گیرد؟

می‌گوید: معنای این ادلّه بر مضمون آن آیات وارداند چنانکه دلیل بر اصل وارد است.

یعنی: همان‌طور که پس از ورود دلیل موضوع اصل منتفی می‌گردد، هکذا در این مورد به عبارت دیگر:

۱- آیات مزبور، عقاب بر مخالفت محتمل التحریم را نفی می‌کنند، و حال آنکه دلیل علمی و حجّت معتبره‌ای بر وظیفه مکلّف نسبت به این مطلب اقامه نگردیده.

۲- با قیام دلیل معتبر (همچون برخی ادله اخباریها) بر وجود اجتناب از مشکوک الحرمهٔ موضوع آیات منتفی می‌شود.

پس: دیگر جایی برای تمسّک و استدلال به این آیات شریفه نمی‌باشد.

غرض شیخ از (لا یقول به الّا عن دلیل علمی ....) چیست؟

این است که:

اخبار دالّه بر احتیاط را نسبت به آیات مزبور وارد قرار دهد، و لذا می‌گوید: اخباری‌ها وجوب اجتناب را بدون دلیل و بدون استناد به حجّتی، قبول ندارند.

ششمین آیه‌ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیّه به آن تمسّک نموده‌اند، کدام آیه است؟

آیه ۱۴۵ سوره انعام است که می‌فرماید:

قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَهً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَیْرِ اللَّهِ بِهِ.

ص: ۶۹

کیفیت استدلالات حضرات به آیه شریفه را بیان کنید؟

۱- یهود از روی افتراء و از باب تشریع و بدعت، برخی از خوراکیها را بر خود تحریم کرده بودند.

۲- خدای تعالی در مقام ردّ یهود به پیامبر خطاب می‌فرماید که به ایشان بگو:

در آنچه به من وحی شده و در میان محرّماتی که به وسیله وحی به من ابلاغ شده، هیچ محرّمی غیر از خون ریخته شده، میته و گوشت خوک، وجود ندارد.

۳- آنچه غیر از این امور اعلام شده است حرام نیست.

پس: حکم کردن به حرمت غیر این امور اعلام شده، حکم به غیر دلیل است که امری است حرام.

نتیجه فوق را چگونه تعمیم داده و چه استفاده‌ای از آن می کنند؟

می گویند: از نظر آیه شریفه، نحوه ابطال تشریع و بدعت یهود را صرف نیافتن و عدم علم به حرمت قرار داده حال این عدم حرمت به سبب عدم وجدان را در موارد مشابه استفاده کرده می گوییم:

۱- دلیلی بر حرمت شرب توتون اقامه نشده.

۲- آنچه دلیلی بر حرمتش اقامه نشده از محرّمات نیست.

پس: توتون محکوم به حلیّت است و ما در رابطه با آن آزادیم، و هذا معنی اصل البراءة.

اگر اشکال شود:

۱- آیه شریفه خطاب به پیامبر است و مورد آن عدم الوجدان پیامبر است.

۲- عدم وجدان پیامبر مساوی با عدم وجود است و حال آنکه عدم وجدان دیگران دلیل بر عدم وجود نیست پس نمی‌توان گفت ما هم دلیلی بر حرمت شرب توتون نیافتم و نیافتن ما دلیل بر حلیّت آن است. در نتیجه: در مورد مسئله مورد بحث نمی‌توان به آیه شریفه مزبور استدلال نمود، چه پاسخ می‌دهد؟

می گوید: بله قبول داریم که عدم وجدان پیامبر با عدم وجدان ما فرق دارد و لکن مدّعا این است که:

لحن آیه دارای جهتی است و عنایتی در آن است.

یعنی: می توانست بفرماید: قل لیس فیما اوحی و یا می‌توانست بفرماید: قل لا یوجد فیما اوحی، لکن از این تعبیر عدول کرده و فرمود: قل لا أجد، و لذا آیه در مقام دادن مناط است. و مناط عدم حرمت، عدم وجدان است و این تنقیح مناط به درد ما نحن فیه نمی‌خورد.

حاصل مطلب شیخ در عبارت (لکن الانصاف انّ غایة الامر ان یکون فی .... الخ) چیست؟

این است که: در دلالت آیه مزبور بر برائت اشکالاتی وارد است:

۱- اشاره و اشعار در عدول از (لیس) به (لا أجد) به دادن مناط از عدم وجود به عدم وجدان تعبیر شده،

ص: ۷۰

کافی نبوده و بر مدّعا دلالت ندارد.

به عبارت دیگر: آیه از باب تعلیق الحکم علی الوصف است، یعنی: اگر دلیل بر حرمت موضوعی نیافتیم، حرام نیست و مباح است.

پس: حرمت را معلّق نموده بر عدم وجدان، که این تعلیق مشعر به علیّت است و لکن اشاره و اشعار کافی نیست.

۲- سلّمنا که آیه شریفه علاوه بر اشعار دلالت بر مطلوب هم داشته باشد.

یعنی: از این شریفه استفاده کنیم که مناط حرمت، عدم وجدان است، و هرکجا مناط بود حکم هم هست و لکن نهایت مدلول و مضمون این آیه شریفه این است که:

در احکام صادره از جانب شارع مقدّس و ابلاغ آنها به رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله محرّمی یافت نشود، وجود ندارد ولی باید دانست که مجتهد نمی‌تواند چنین ادعایی بکند، بلکه حد اکثر می‌تواند بگوید:

لا أجد فیما بقی بایدینا یعنی: در احکامی که در طول تاریخ به دست ما رسیده گشتم و نیافتم نه اینکه بگوید فی جمیع ما صدر من عند اللّه جستجو کردم و نیافتم.

به عبارت دیگر: حضرت به دلیل وحی که بر او شده بر تمام ما صدر عند اللّه محیط است و لذا عدم وجدان در ایشان از عدم وجود منفک نیست، لکن این مضمون در مورد دیگران صدق نکرده و نمی‌توان در ما نحن فیه به آن تمسّک نمود، چرا که برخی احکام الهی به سببهای مختلفی از ما مخفی مانده و یا به ما نرسیده است، بنابراین با چنین علم محدودی چگونه می‌توان ادّعا کرد که:

عدم وجدان ما نسبت به حکمی دلالت بر عدم وجود دارد.

آیه شریفه در مقام ابطال تشریع یهودیان است و ردّ سخن آنها، لکن دلالت بر ردّ سخن اخباری‌ها ندارد، چرا که اینان می‌گویند: ترک محتمل التحریم از باب احتیاط واجب است و نه از باب تشریع، و این دو با هم متفاوت‌اند، چرا.

زیرا که احتیاط صددرصد مطلوب است و تشریع صددرصد مبغوض.

ص: ۷۱

متن: و منها: قوله تعالی: وَ ما لَکُمْ أَلَّا تَأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ.

یعنی مع خلوّ ما فصّل عن ذکر هذا الذی یجتنبونه.

و لعلّ هـذه الآیـهٔ أظهر من سابقتها، لأنّ السابقـهٔ دلّت علی أنّه لا یجوز الحکم بحرمـهٔ ما لم یوجد تحریمه فیما أوحی اللّه سبحانه إلی النبیّ صلی اللّه علیه و آله. و هـذه تـدل علی أنّه لاـ یجوز التزام ترک الفعـل مع عـدم وجوده فیما فصّل و إن لم یحکم بحرمته فیبطل وجوب الاحتیاط أیضا، إلّا أنّ دلالتها موهنـهٔ من جهـهٔ أخری. و هی أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبیخ علی الالتزام بترک الشـیء مع تفصـیل جمیع المحرّمات الواقعیّـهٔ و عدم کون المتروک ما حرم منها. و لا ریب أنّ اللازم من ذلک العلم بعدم کون المتروک محرّما واقعیّا فالتوبیخ فی محلّهٔ.

و الانصـاف، مـا ذکرنا، من أنّ الآیات المـذکورهٔ لا تنهض علی إبطال القول بوجوب الاحتیاط، لأنّ غایـهٔ مـدلول الـدالّ منها هو عـدم التکلیف فیهمـا لم یعلم خصوصـا او عمومـا بالعقل او النقل. و هـذا ممّا لا نزاع فیه لأحـد. و إنّما أوجب الاحتیاط من أوجبه بزعم قیام الدلیل العقلیّ او النقلیّ علی وجوبه.

فاللازم علی منکره ردّ ذلـک الـدلیل أو معارضـته بمـا یـدلّ علی الرخصـهٔ و عـدم وجـوب الاحتیـاط فیمـا لاـ نصّ فیه. و أمّـا الآیـات المذکورهٔ، فهی کبعض الأخبار الآتیهٔ لا تنهض بذلک، ضـرورهٔ أنّه إذا فرض أنّه ورد بطریق معتبر فی نفسه أنّه یجب الاحتیاط فی کلّ ما یحتمل أن یکون قد حکم الشارع فیه بالحرمهٔ لم یکن یعارضه شیء من الآیات المذکورهٔ.

ص: ۷۲

ترجمه: و از جمله آیات این فرموده حق است که:

(شما را چه می‌شود که از آنچه نام خدا برآن برده شده نمی‌خورید در حالی که آنچه بر شما حرام شده به تفصیل برایتان بیان نموده) یعنی: آنچه را (از محرّمات) تفصیل داده نامی از آنچه شما مورد اجتناب قرار می‌دهید برده نشده و شاید که این آیه دلالتش بر مدّعای (اصولیین) روشن‌تر از آیه قبلی باشد، زیرا که آیه قبلی بر عدم جواز صدور حکم بر حرمت چیزی که حرام بودنش در محرّماتی که خدای تعالی بر پیامبر صلی اللّه علیه و آله ابلاغ نموده یافت نمی‌شود، دلالت داشت.

ولی این آیه دلالت دارد بر اینکه، التزام به ترک فعلی که در بین مفصّلات وجود ندارد جایز نیست، اگرچه (ملتزم به حکم) حکم به حرمتش نکرده باشد.

پس: وجوب احتیاط نیز با این آیه باطل می‌شود جز اینکه دلالت این آیه از جهت دیگر ضعیف و سست است.

و این جهت ضعف این است که ظاهر این موصول (یعنی: ما حرّم علیکم) عموم است. پس توبیخ و سرزنش بر التزام شخص به ترک چیزی است که با وجود بیان تمام محرّمات واقعیّه در میان آنها نمی‌باشد و لازمه آن، علم به عدم متروک از محرّمات واقعی است لذا به جا می‌باشد.

و انصاف همان چیزی است که قبلا ذکر نمودیم، مبنی بر اینکه آیات یادشده برای ابطال قول به وجوب احتیاط صلاحیّت ندارد، زیرا غایت مدلول آیاتی که دلالت دارند، همان عدم تکلیف در مورد فعلی است که از طریق دلیل عام یا خاص، چه عقلی و چه نقلی، علم به تکلیف آن معلوم نشده است، در حالی که این معنا از جمله اموری است که برای احدی در آن اختلاف نمی‌باشد، چه آنکه قائلین به وجوب احتیاط، آن را واجب دانسته به گمان اینکه دلیل عقلی و نقلی بر وجوب آن اقامه شده و لازمه این نظر این است که منکر وجوب احتیاط یا باید این دلیل را رد کند و یا دلیل دیگری را که در مقام معارضه با آن، دلالت بر رخصت و عدم وجوب احتیاط دارد اقامه نماید.

و اما آیات ذکر شده مانند برخی از اخباری که خواهد آمد برای اثبات این مدّعا صلاحیّت ندارد، زیرا که بدیهی است که اگر فرض شود که بطریق معتبر دلیلی وارد شود که احتیاط را واجب نموده و در محتمل التحریم ترک را از باب احتیاط لازم و اجتناب را حتمی قرار دهد، هیچ‌یک از آیات مذکوره قابلیت تعارض با آن را ندارد.

ص: ۷۳

تشریح المسائل

هفتمین آیه‌ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیه به آن تمسّک کرده‌اند، کدام آیه است؟

آیه شریفه ۱۲۹ در سوره انعام است که می‌فرماید:

وَ ما لَکُمْ أَلَّا تَأْکُلُوا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ.

کیفیت استدلال حضرات به این آیه شریفه چگونه است؟

می گویند:

۱- به حکم این آیه شریفه، هر امری که حرمت آن از طرف شارع تفصیلا اعلام شده باید از آن اجتناب کرد.

۲- مفهوم کلام مذکور این است که نسبت به هر امری که حرمت آن به تفصیل از جانب شارع به شما اعلام نشده وجوب اجتنابی در کار نیست و شما در ارتکاب به آن آزادید.

۳- نسبت به استعمال دخانیات بیانی نرسیده است.

پس: در ارتکاب و استعمال دخانیات، وجوب اجتناب در کار نیست، و هذا معنا اصل البراءة.

اگر سؤال شود که این‌ها برخی افعال را بدون علم به حرمتشان ترک نمودند و لکن حکم به تحریم آنها نکردند چه؟

بله: اگرچه حکم به حرمت مشکوک التحریم نکرده‌اند و لکن همین‌قدر که به ترک آن ملتزم شده و از آن اجتناب می کردند، عملشان مورد نهی و مذمت واقع شده است.

چرا در عبارت (و هی انّ ظاهر الموصول العموم ...) دلالت این آیه را از آیه قبلی روشن‌تر می‌داند؟

چون در آیه قبل حکم به حرمت غیر معلوم الحرمة مورد نهی و زجر بود و اخباری‌ها می‌توانستند در تضعیف استدلال مجتهدین به آنها بگویند: ما هیچ‌گاه حکم به حرمت نکرده و صرفا در مقام عمل ملتزم به ترک شده‌ایم، لکن در این آیه شریفه رسما از التزام به ترک، نهی و زجر نموده‌اند، و لذا عذری برای اخباریها باقی نمانده و نمی‌توانند برای التزام به ترک و وجوب اجتنابشان بهانه‌ای داشته باشند به عبارت دیگر:

آیه قبل در مقام ردّ تشریع است، بدین معنا که: همچون یهودیان چیزی را ندانسته به خدا اسناد ندهید نه چنانکه گفتیم در ردّ اخباریها، چون سخن آنها در احتیاط از محتمل التحریم است که مطلوب شارع است و نه مبغوض در حالی که: این آیه شریفه در مقام توبیخ مسلمین است به خاطر نخوردن از حیواناتی که ذبح شرعی شده‌اند و این اعم است از اینکه کسی حکم به تحریم گوشت چنین حیواناتی

ص: ۷۴

بکند که تشریع است و یا کسی که از روی احتیاط از آن نمی‌خورد و لو حکم به حرمت نکرده باشد، چنانکه اخباری‌ها چنین می کنند در نتیجه: آیه شریفه، این عمل اخباریها را نیز رد می کند و به آنها می‌فهماند که در چنین اموری جای احتیاط نیست.

اگر دلالت این آیه شریفه از آیه قبلی اظهر است چرا از مسئله مورد بحث ما بیگانه است؟

به خاطر ضعفی است که در استدلال به این آیه شریفه وجود داشته و دلالت آن موهون است چرا که:

۱- ماء موصوله در (قد فصل لکم ما) ظهور در عموم دارد و منظور این است که تمام محرمات به تفصیل توسط پیامبر برای شما بازگو شده است.

۲- آیه شریفه در مقام توبیخ مسلمین است به خاطر التزام به ترک امری که قطعا از محرّمات بازگو شده نیست.

لذا، توبیخ افراد به خاطر امری که ترک کرده‌اند در حالی که از محرّمات نیست به‌جاست.

چرا آیه شریفه دلالت بر اصل برائت در شبهات تحریمیّه ندارد و از بحث ما بیگانه است؟

چون این آیه شریفه می گوید:

از چیزی که به عدم حرمت آن علم دارید چرا پرهیز می کنید؟ و حال آنکه مورد بحث ما چیزی است که در حرمت آن شک داریم، نه علم به عدم حرمت آن.

حاصل مطلب شیخ در (و الانصاف: ما ذکرنا، من ان الآیات المذکورة ... الخ) چیست؟

می‌فرماید:

انصاف همان مطلبی است که (به دنبال آیه پنجم) ذکر نمودیم و آن عبارت بود از اینکه بیشتر آیات دلالت بر مطلب نداشتند، برخی هم که تا حدودی دلالتشان محرز شد، دلیلشان متوقف است بر مباحثی که در آینده خواهد آمد چون‌که این آیات بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از آنها هیچ دلالتی بر حکم مورد بحث ندارند و در مقام اخبار از عذابها و بلایای حادثه در امم گذشته دارند و یا گاها در رابطه با اصول دین و امور آن می‌باشد.

۲- برخی دیگر آیاتی هستند که دلالت بر عدم تکلیف در مورد بحث داشته ولی مشروط به اینکه دلیل عام یا خاصی بر وجوب احتیاط قائم نباشد.

و لذا با اقامه چنین دلیلی و تمسّک آنها (اخباری) به دلیل عامّی که مضمون آن وجوب احتیاط در محتمل التحریم است، دیگر نوبت به استدلال مجتهدین به این آیات نمی‌رسد به عبارت دیگر:

آیات مزبور مورود و ادلّه‌ای که اخباری‌ها اقامه کرده‌اند واردند. پس: اولین دلیل اصولیین که آیات باشد، مردود و غیر قابل احترام است.

ص: ۷۵

متن: و امّا السّنّهٔ:

فیذکر منها فی المقام اخبار کثیرهٔ:

منها:

المرویّ عن النّبیّ صلی اللّه علیه و آله بسند صحیح فی الخصال کما عن التّوحید:

رفع عن امتی تسعهٔ اشیاء:

الخطأ و النّسیان و ما استکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه(۱) الخبر.

فانّ حرمهٔ شرب التّتن مثلا ممّا لا یعلمون فهی مرفوعهٔ عنهم و معنی رفعها کرفع الخطاء و النّسیان رفع آثارها او خصوص المؤاخذهٔ فهو کقوله علیه السّلام:

ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(۲)

و یمکن ان یورد علیه:

بانّ الظّاهر من الموصول فیما لا یعلمون بقرینهٔ اخواتها هو الموضوع اعنی فعل المکلّف الغیر المعلوم کالفعل الّذی لا یعلم انّه شرب الخمر و شرب الخلّ و غیر ذلک من الشبهات الموضوعیّهٔ فلا یشمل الحکم الغیر المعلوم.

مع انّ تقدیر المؤاخذهٔ فی الرّوایهٔ لا یلائم عموم الموصول للموضوع و الحکم، لأنّ المقدّر المؤاخذهٔ علی نفس هذه المذکورات و لا معنی للمؤاخذهٔ علی نفس الحرمهٔ المجهولهٔ.

نعم هی من آثارها، فلو جعل المقدّر فی کلّ من هذه التّسعهٔ ما هو المناسب من اثره امکن ان یقال:

اثر حرمهٔ شرب التّتن مثلا ـ المؤاخذهٔ علی فعله فهی مرفوعهٔ، لکنّ الظّاهر بناء علی تقدیر المؤاخذهٔ نسبهٔ المؤاخذهٔ الی نفس المذکورات.

۱- الخصال: ج ۲ ص ۴۱۷، باب التسعهٔ ح ۹، عنه الوسائل: ج ۱۱ ص ۲۹۵ ب ۵۶ من ابواب جهاد النفس ح ۱.

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۹ ب ۱۲ من ابواب صفات القاضی ح ۲۸.

ص: ۷۶

ترجمه: و اما سنّت: پس ذکر می‌شود از آن (سنّت) در این مقام (شبهه تحریمیه‌ای که منشأ آن عدم نص است) روایات متعددی از جمله این روایات:

روایتی است که از پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله با سند صحیح در خصال صدوق، آن‌چنان‌که از کتاب توحید (او نیز) رسیده، نقل شده است که:

(از امت من نه چیز برداشته شده است: خطاء، فراموشی، اکراه، عدم علم و عدم طاقت و اضطراب و حسد و طیره ....)

پس: حرمت شرب تتن و استعمال آن (فی المثل) از جمله چیزهایی است که (مکلّفین) آن را نمی‌دانند. بنابراین طبق این حدیث شریف، حرمت آن، از آنان مرفوع است.

و معنای مرفوع بودنش مثل رفع خطا و نسیان است یعنی: آثار آن یا لااقل خصوص مؤاخذه و عقاب برآن مرفوع است.

پس: (معنای) آن (حدیث رفع) مثل این سخن امام علیه السّلام است که فرمودند:

آنچه را که خدای تعالی علم و اطلاع برآن را از بندگان محجوب نموده، از آنها مرفوع است.

(مناقشه شیخ در استدلال به حدیث رفع)

و امکان دارد بر این استدلال ایراد وارد شود که:

ظاهر ماء موصوله در (ما لا یعلمون) به قرینه نظائر موضوع (یعنی: فعل مکلّف که مجهول و نامعلوم است) می‌باشد، مثل: فعلی که معلوم نیست که شرب خمر بوده و یا شرب سرکه و یا غیر از این مثال از مثال‌هایی که از افراد و مصادیق شبهات موضوعیه‌اند و لذا این فراز شامل شبهات تحریمیّه نمی‌شود.

از طرف دیگر تقدیر مؤاخذه در روایت با عموم موصول نسبت به موضوع هیچ‌گونه سازگاری و تناسبی ندارد، زیرا که متعلّق مقدّر (یعنی: مؤاخذه) نفس امور مذکور (یعنی: ماء موصول) در این روایت است و مؤاخذه بر نفس حرمت مجهول معنا ندارد.

بله این (مؤاخذه) از آثار آن (حرمت) است، پس اگر مقدّر در هریک از امور نه‌گانه (در حدیث) اثر مناسب با آنها فرض شود، ممکن است گفته شود که:

اثر حرمت استعمال دخانیات مثلا مؤاخذه بر انجام آن است، پس با این حدیث رفع می‌شود.

لکن ظاهر این حدیث شریف بنا بر اینکه، مؤاخذه در تقدیر باشد این است که:

متعلق مؤاخذه نفس امور مذکور است.

ص: ۷۷

تشریح المسائل

دومین دلیل از ادله اربعه که اصولیین به منظور اثبات برائت در شبهات بدویه به آن تمسّک نموده کدام است؟

سنّت است.

اولین حدیثی که حضرات مجتهدین در اثبات برائت و اباحه در مسئله عدم النص از شبهات حکمیه به آن استدلال کرده‌اند کدام حدیث است؟

حدیث صحیحه‌ای است که مرحوم صدوق در خصال طبع جدید ج ۲، ص ۴۱۷ و مرحوم کلینی در کافی از امام صادق علیه السّلام نقل نموده‌اند و در لسان اهل اصطلاح به نام حدیث رفع معروف است و آن عبارتست از اینکه: عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: رفع عن امتی تسعهٔ: الخطاء، و النسیان، و ما استکرهوا علیه، و ما لا- یعلمون، و ما لا یطیقون، و ما اضطروا الیه، و الطّیرهٔ، و الوسوسهٔ فی التفکر فی الخلق، و الحسد ما لم یظهر للسان او بید.

اولین نکته‌ای که قبل از بیان استدلال حضرات به حدیث فوق دانستنش لازم است چیست؟

این است که: به حکم دلالت اقتضاء باید در همه فقرات این حدیث چیزی در تقدیر باشد.

دلالت اقتضاء چیست؟

این است که: اصل دلالت مراد متکلم است، مضاف بر اینکه صحت و یا صدق کلام نیز متوقف برآن دلالت است و الّا کلام کاذب خواهد بود.

چرا اگر چیزی، در فقرات حدیث مقدر نباشد مستلزم کذب است؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: خطا از امت اسلامی برداشته شده یعنی: هرگز خطا نمی‌کند و این یک دروغ است، چون‌که به جز معصومین هریک از امت مسلمان امکان خطا دارند و هکذا در فقرات بعدی حدیث.

دومین نکته‌ای که در رابطه با حدیث رفع دانستنش ضروری است چیست؟

این است که: چه چیزی را باید مقدّر بگیریم؟ جمیع الآثار (از لوازم و احکام دنیوی و اخروی این امور نه‌گانه را) و یا خصوص مؤاخذه (و رفع عقاب از این امور را)

سومین نکته قابل بحث در رابطه با حدیث رفع چیست؟

محل شاهد در (ما لا یعلمون) است و اینکه مراد از ماء موصوله چیست.

چه پاسخی به سؤال اخیر داده شده است؟

می‌گویند: در اینکه مراد از (ماء موصوله) در اینجا چیست سه احتمال وجود دارد:

ص: ۷۸

۱- اینکه مراد از (ما) خصوص موضوع (یعنی: فعل اختیاری مکلف) باشد.

۲- اینکه مراد از (ما) خصوص حکم (یعنی: رفع حکمی که آن را نمی‌داند) باشد.

۳- اینکه مراد از (ما) اعم از موضوع و حکم باشد.

استدلال به حدیث رفع بنا بر کدامیک از احتمالات فوق درست است؟

بنا بر احتمال دوم و سوم.

محل استشهاد به این حدیث شریف کدام فقره از آن است؟

فقره چهارم یعنی (ما لا یعلمون) است.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- در این حدیث (بنا بر مقدمه اول) ظاهر کلام مراد نیست، بلکه مرفوع مقدّر است.

۲- آنچه به عنوان مرفوع مقدر است یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه.

پس: معنای حدیث این می‌شود که تمام آثار (ما لا یعلمون) که از جمله آنها مؤاخذه است و یا حد اقل خصوص مؤاخذه نسبت به آنچه که معلوم نیست و شما بدان علم و آگاهی ندارید، برداشته شده و لذا اگر مرتکب شدید مؤاخذه نمی‌شوید.

چه استفاده‌ای از بیان مزبور می کنند؟

۱- استعمال دخانیات داخل در (ما لا یعلمون) است، چون حرمت استعمال آن برای ما مجهول است.

۲- آنچه داخل در (ما لا یعلمون) است مرفوع است، و لو در واقع حرام باشد.

پس استعمال دخانیات عقاب ندارد و هذا معنی اصل البراءة.

مراد از عبارت (یمکن ان یورد علیه .... الخ) چیست؟

بیان ایراد و اشکال به استدلال مذکور است مبنی بر اینکه:

این حدیث به درد شبهات موضوعیه می‌خورد و حال آنکه ما نحن فیه شبهات حکمیّه است.

پس: حدیث از آنچه ما درصدد آن هستیم بیگانه است.

مراد از عبارت (بانّ الظّاهر من الموصول .... الخ) چیست؟

بیان اوّلین ایراد در استدلال مذکور است مبنی بر اینکه: استدلال به (ما لا یعلمون) برای رفع وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و اثبات برائت در آنها صورت گرفته و حال آنکه (ماء موصوله) ناظر به موضوعات مشتبه است و نظری به احکام ندارد فی المثل آنجا که نمی‌دانی این مایعی که می‌خوری آب است و یا خمر، مؤاخذه ندارد.

ص: ۷۹

دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

دو دلیل بر این مدّعی دارند:

۱- ماء موصوله در سه فقره دیگر حدیث نیز همچون ما استکرهوا علیه، ما لا یطیقون و ما اضطرّوا علیه، استعمال شده که مراد در این سه فقره، فعل مکلّف (یعنی: موضوع) است و لذا معنای حدیث این می‌شود که اگر مکلّف در موضوعات مشتبه و افعال غیر معلوم مرتکب حرام واقعی شود، مؤاخذه از او مرفوع است به عبارت دیگر:

مؤاخذه از فعلی که مکلّف برآن مکروه شده و یا از فعلی که مقدور او نیست مرفوع است و نه از حکمی که به موضوعات تعلّق می گیرد.

حال به قرینه وحدت سیاق در فقرات مزبور می گوییم: مراد از (ما لا یعلمون) نیز این است که: فعلی که برای شما مشتبه است مرفوع است و نه حکمی که بر شما مشتبه است.

فی المثل: مایعی در خارج و در برابر شما قرار دارد و شما نمی‌دانید که شرب آن از مصادیق شرب خمر است و یا شرب سرکه، حال اگر آن مایع را بخورید و در واقع خمر باشد معاقب نمی‌شوید.

نتیجه این ایراد چیست؟

این است که استدلال به این حدیث برای اثبات برائت و عدم وجوب احتیاط تضعیف می‌شود.

۲- آنچه (بنا بر مقدمه دوم) در حدیث مقدر است یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه است این مطلب خود قرینه است بر اینکه، مراد از (ما لا یعلمون)، موضوعی است که مکلّف بدان علم ندارد و نه حکمی که نمی‌داند و نه اعم از حکم و موضوع، تا به درد ما نحن فیه بخورد.

مراد از عبارت (مع انّ تقدیر المؤاخذة فی الرّوایة لا یلائم ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال و اشکال است مبنی بر اینکه: چه اشکال دارد که ماء موصوله اعم از موضوع و حکم مشتبه گرفته شود تا هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه به این حدیث تمسّك شود، و وجوب احتیاط در دو شبهه را به وسیله آن نفی کنیم؟

پاسخ: اشکال آن این است که: ۱- آنچه در فقرات حدیث مقدّر است، مؤاخذه است که به حسب ظاهر متعلّق آن، نفس مذکورات در روایت است.

۲- وحدت سیاق، در روایت اقتضا می کند که مؤاخذه را نسبت به همه فرازها یکسان معنا کنیم، بنابراین: همان‌طور که مؤاخذه، در (ما لا یطیقون)، بر نفس فعلی که در طاقت مکلّف نیست، مرفوع است و یا در (ما استکرهوا)، بر نفس فعل اکراهی، از مکلّف مرفوع است و هکذا در هریك از خطا و نسیان و دیگر فرازها، در (ما لا یعلمون) نیز اگر (ماء) را شامل شبهات حکمیه بدانیم، باید گفت مؤاخذه بر نفس حرمت،

ص: ۸۰

مرفوع است، و حال آنکه این معنا معنای صحیحی نیست، چرا که حرمت، مجعول شارع است و نمی‌توان گفت که مؤاخذه دارد و یا اینکه از آن مرفوع است، بلکه این فعل و عمل است که حرام می‌باشد و مؤاخذه برآن مترتب است.

در نتیجه: اگر مؤاخذه مقدّر در روایت باشد، ماء موصوله شامل هر دو قسم از شبهه نمی‌شود.

مراد از عبارت (هو الموضوع اعنی فعل المکلف ... الخ) چیست؟

این است که: ما نحن فیه اثبات برائت در شبهات حکمیه است که محلّ نزاع اخباری و اصولی است اخباری‌ها در این مسئله قائل به وجوب احتیاطاند و اصولیین معتقد به برائت، و نه شبهات موضوعیه که هر دو گروه در آن قائل به برائت‌اند.

حال حدیث مزبور تنها دلالت بر عدم وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه دارد. پس تمسّک بدان با موضوع بحث ما که اثبات برائت در شبهات حکمیه است، بی‌فایده است.

مراد از عبارت (مع انّ تقدیر المؤاخذة ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک توهّم است.

توهّم مزبور چیست؟

این است که اراده خصوص فعل مکلّف و تطبیق حدیث تنها با شبهات موضوعیه، درست نیست چرا که با عمومیّت (ماء) موصوله، تنافی دارد.

پس: باید (ماء موصوله) را بر معنای موضوع له آنکه عام است حمل نمود، تا حدیث هر دو قسم شبهه را شامل شود.

حاصل پاسخ به توهّم مذکور چیست؟

این است که اراده معنای عام از ماء موصوله با تقدیر گرفتن مؤاخذه نمی‌سازد چرا که متعلّق (مؤاخذه) ماء موصوله است و در صورتی که آن را با حکم مشتبه تطبیق نماییم معنای روایت این‌چنین می‌شود که:

مؤاخذه از حکم مشتبه مرفوع است، در حالی که گفتیم این معنا درست نمی‌باشد.

حاصل مطلب در عبارت (نعم هی من آثارها ... الخ) چیست؟

تصحیح شیخ است از اشکال که در اینجا وارد نمود.

تقریب تصحیح مزبور چیست؟

این است که: اگرچه مؤاخذه بر نفس حرمت بی‌معناست، و ارتکاب به حرام مستلزم مؤاخذه است با این وجود می‌توان گفت: مؤاخذه از آثار حرمت است منتهی به این اعتبار که مؤاخذه معلول نهی است که به فعل حرام تعلّق گرفته است.

ص: ۸۱

یعنی: پس از تعلّق حرمت به فعل مکلّف، مؤاخذه از آثار خود این حرمت می گردد. و لذا با این اعتبار و توجّه ممکن است رفع را به نفس حرمت، نسبت داد.

غرض از عبارت (فلو جعل المقدر .... الخ) چیست؟

بیان نتیجه استدراک و تصحیح فوق است که:

اگر مقدّر در هریک از امور نه گانه حدیث، اثر مناسب آن باشد، در (ما لا یعلمون) هم مؤاخذه مقدّر است، پس با استفاده از تقریب مذکور می توان گفت:

اثر حرمت استعمال دخانیات، مؤاخذه بر ارتکاب و انجام آن است که با این حدیث مرفوع است و لذا با تقریر مزبور می‌توان، (ماء موصوله) در (ما لا یعلمون) را به معنای اعم گرفت تا حدیث هم بر شبهات تحریمیه و هم بر شبهات موضوعیه، هر دو منطبق شود و استدلال مجتهدین را تصحیح نمود.

پس مراد از (لکن الظاهر بناء علی تقدیر المؤاخذهٔ ....) چیست؟

این است که: تقریب مزبور برخلاف ظاهر است، چرا که بیان مزبور مثل وصف به حال متعلّق موصوف است، و حال آنکه از ظاهر حدیث برمی‌آید که باید آن را از قبیل وصف به حال خود موصوف معنا نمود.

بنابراین لحاظی که در تصحیح اسناد مؤاخذه به نفس حرمت بیان شد، غیر قابل استناد است در نتیجه: با توجّه به ظهور حدیث که در آن متعلّق مؤاخذه، نفس امر مذکور است، باید (ماء موصوله) را در خصوص موضوع و فعل مجهول به کار برده و حدیث را تنها منطبق بر شبهات موضوعیّه بدانیم.

ص: ۸۲

متن: و الحاصل:

انّ المقدّر فی الرّوایة باعتبار دلالة الاقتضاء یحتمل ان یکون جمیع الآثار فی کلّ واحد من التّسعة، و هو الاقرب اعتبارا الی المعنی الحقیقیّ و ان یکون فی کلّ منها ما هو الاثر الظّاهر فیه و ان یقدّر المؤاخذة فی الکلّ. و هذا اقرب عرفا من الاوّل و اظهر من الثّانی ایضا، لانّ الظّاهر انّ نسبة الرّفع الی مجموع التّسعة علی نسق واحد فاذا ارید من الخطاء و النّسیان و ما اکرهوا علیه و ما اضطرّوا المؤاخذة علی انفسها کان الظّاهر فیما لا یعلمون ذلک ایضا.

نعم یظهر من بعض الاخبار الصّحیحة عدم اختصاص الموضوع عن الامّة بخصوص المؤاخذة:

فعن المحاسن، عن ابیه، عن صفوان بن یحیی و البزنطی جمیعا عن ابی الحسن علیه السّلام فی الرّجل یستحلف علی الیمین، فخلف بالطّلاق و العتاق و صدقة ما یملک أ یلزمه ذلک؟

فقال علیه السّلام: لا، قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله:

رفع عن امّتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا الخبر.(۱)

فانّ الحلف بالطّلاق و العتق و الصّدقة و ان کان باطلا عندنا مع الاختیار ایضا الّا انّ استشهاد الامام علیه السّلام علی عدم لزومها مع الاکراه علی الحلف بها بحدیث الرّفع شاهد علی عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة.

لکنّ النّبویّ المحکیّ فی کلام الامام علیه السّلام مختصّ بثلاثة من التّسعة، فلعلّ نفی جمیع الآثار مختصّ بها فتأمّل.

ضمایر:

فی کل منها- التّسعة

ما هو الاثر ... فیه- ماء (موصوله) و کلّ واجدین

لزومها مع الاکراه- طلاق، عتق و صدقه

مرجع ضمیر در علی الحلف بها- طلاق، عتق و صدقه می‌باشد

اختصاصه- رفع

مختص بها- ما اکرهوا، ما لا یطیقون و خطاء

۱- المحاسن للبرقی. ص ۳۳۹ ح ۱۲۴.

ص: ۸۳

ترجمه: حاصل مطلب اینکه:

۱- احتمال دارد که در این روایت به اعتبار دلالت اقتضا، مقدّر؛ در هریک از امور نه‌گانه (جمیع) آثار باشد و این معنا نسبت به معنای حقیقی از اعتبار (مجازات دیگر) نزدیکتر است.

و احتمال دارد در هریک از این امور (نه‌گانه)، مقدّر؛ همان اثر ظاهر در آن و مناسب با آن باشد.

و احتمال دارد که، خصوص مؤاخذه در تمام این امور در تقدیر باشد و این معنا (معنای سوم) از معنای اوّل (به معنای حقیقی) نزدیکتر و از معنای دوّم روشن‌تر است زیرا ظاهرا نسبت رفع به مجموع امور نه‌گانه به یک نظم می‌باشد.

پس: هنگامی که از خطاء و فراموشی و ما اکرهوا علیه و ما اضطرّوا، مؤاخذه بر نفس این امور (نه‌گانه) اراده شود این معنا در «ما لا یعلمون» نیز واضح و روشن است.

(سخن شیخ در مقام استدراک)

بله از بعضی اخبار صحیح به دست می‌آید که از امت (در گذشته) خصوص (تنها) مؤاخذه در هریک از امور نه‌گانه مرفوع نبوده (یعنی: غیر از آن آثار دیگری هم رفع شده).

در کتاب محاسن، از پدرش از صفوان بن یحیی و بزنطی، همگی از ابو الحسن علیه السّلام نقل می‌کنند:

درباره مردی که مجبور و مستکره به قسم خوردن شده، در نتیجه قسم خورد به طلاق همسر و عتق مملوک و صدقه بودن اموالش، آیا این قسم برای وی الزام‌آور است؟

امام علیه السّلام فرمودند: خیر؛ رسول اللّه فرمودند که: «از امت من آنچه بر آن اجبار شوند و امری که در توانشان نباشد و امری که از روی خطاء صادر شود برداشته شده است».

بنابراین قسم خوردن به طلاق و عتق و صدقه اگرچه نزد ما (امامیه) و لو در حال اختیار باطل است لکن، استشهاد امام علیه السّلام بر عدم لزوم این امور (سه‌گانه) در صورت اکراه به قسم خوردن، به وسیله حدیث شریف، خود شاهد بارزی است که (رفع) در حدیث مورد بحث (رفع) مختصّ به خصوص مؤاخذه نمی‌باشد.

اما حدیث نبوی که در کلام امام علیه السّلام (حدیث رفع) حکایت شده است، تنها اختصاص به سه امر از نه امر دارد. لذا ممکن است، رفع غیر مؤاخذه از آثار دیگری احیانا رفع جمیع آثار به این سه امر اختصاص داشته نه بقیه امور.

ص: ۸۴

تشریح المسائل

خلاصه فرموده شیخ در عبارت (و الحاصل: ان المقدّر فی الرّوایهٔ باعتبار دلالهٔ اقتضاء ....) چیست؟

این است که: آنچه امکان دارد در امور نه‌گانه حدیث مقدّر باشد، به دلالت اقتضاء، جمیع الآثار است.

چون‌که نسبت به معنای حقیقی اقرب از معانی مجازی دیگر است.

بیان مطلب مذکور چیست؟

این است که: آنچه در ظاهر این حدیث مرفوع است، خود امور نه‌گانه است و حال آنکه این معنا مراد نمی‌باشد چرا که مستلزم کذب است و درست نیست که بگوییم: مسلمین هرگز خطا نمی‌کنند، چیزی را فراموش نمی‌کنند و هکذا ....

این مشکل چگونه قابل حل است؟

این‌گونه که علمای ادب می‌گویند:

(اذا تعذّرت الحقیقهٔ فاقرب المجازات اولی بالارادهٔ من الکلام).

بنابراین وقتی اراده معنای حقیقی مستلزم کذب است، مرتکب معنای مجازی می‌شویم، چرا که در چنین مواردی از دلالت اقتضاء که مقتضایش رفع ید از ظاهر و مقدّر نمودن معنای مناسب و مجاز است استفاده می‌کنیم. همان‌طور که کلمه (امر) در عبارت (جاء ربک) و کلمه (اهل) در عبارت (و اسأل القریهٔ) مقدّراند.

غرض از عبارت (و هو الاقرب اعتبارا ... الخ) چیست؟

این است که: جمیع الآثار از نظر معنا از دیگر معانی مجازی (همچون ۱- خصوص مؤاخذه ۲- و یا اثر ظاهر و مناسب هر فقره)، به معنای حقیقی نزدیک‌تر است.

وجه اقربیت این تقدیر از دو تقدیر دیگر چیست؟

این است که: رفع آثار شیء در حکم رفع خود شیء است.

پس: وقتی ظاهر حدیث، رفع نفس امور نه‌گانه است، می‌توان آن را بر رفع جمیع الآثار حمل کرد و این مجاز از مجازات دیگر به معنای حقیقی نزدیکتر است.

یعنی: خطا هست، نسیان هست ... لکن هیچ اثری برآن مترتب نیست و وجوبش کالعدم است، و حال آنکه اگر برخی آثار را مقدّر بگیریم این اقربیت در کار نیست. چرا؟

زیرا تقدیر (برخی آثار) به حسب اعتبار اربعه از رفع نفس امور مذکور است.

پس مراد از عبارت (و ان یکون فی کلّ منها ما هو الاثر الظاهر فیه .... الخ) چیست؟

این است که: اگرچه معنای جمیع الآثار از دو معنای مجازی دیگر به معنای حقیق اقرب است اما در

ص: ۸۵

عین حال معنای سوم که رفع خصوص مؤاخذه است از نظر اهل عرف، اقرب از معنای اول و اظهر از معنای دوم است.

وجه این اظهریت به نظر آنها چیست؟

این است که: اگر اثر مناسب هریک در تقدیر گرفته شود، سبب به هم خوردن وحدت سیاق شده و در هر فقره اثری مناسب با خودش و شاید متغایر با اثرات در فقرات دیگر مقدّر شود و حال آنکه اگر خصوص مؤاخذه را در تمام فقرات مقدّر بگیریم ایراد مزبور پیش نمی‌آید، و لذا در تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه بر دو معنای دیگر رجحان می‌یابد.

حاصل مطلب در (فاذا ارید من الخطاء و النسیان و ما .... الخ) چیست؟

نتیجه مطالب مذکور است مبنی بر اینکه:

چون در خطاء، نسیان ما اکرهوا علیه و ما اضطرّوا الیه، خصوص مؤاخذه را مقدّر می‌گیریم وحدت سیاق حکم می‌کند که در (ما لا یعلمون) نیز، همین امر، مقدر باشد و لذا این مطلب به ضمیمه آنچه گفتیم که نفس امور مذکوره در حدیث مرفوع است ما را به اینجا می‌رساند که:

این حدیث به خصوص شبهات موضوعیه اختصاص می‌یابد و شبهات حکمیه را نمی‌توان از آن اراده نمود و لذا استدلال مجتهدین به این حدیث شریف تضعیف شده و از ما نحن فیه بیگانه.

مراد از دلالت اقتضاء در (باعتبار دلالهٔ اقتضاء ...) چیست؟

معنایی است که مقصود و مراد متکلّم است و صدق یا صحت کلام، عقلا یا شرعا متوقف برآن معناست، که در اینجا صدق حدیث پیامبر نیز متوقف بر معنای مقدّر مؤاخذه و یا جمیع الآثار و یا اثر مناسب است و الا، کذب لازم آید.

مقسم، دلالت اقتضاء چیست؟

منطوق غیر صریح است که همان مدلول التزامی است.

مگر منطوق غیر صریح و یا مدلول التزامی بر چند قسم است؟

بر سه قسم:

مدلول به دلالت اقتضاء، مدلول به دلالت تنبیه، مدلول به دلالت اشاره.

غرض شیخ در (نعم یظهر من بعض الاخبار الصحیحهٔ عدم اختصاص ... الخ) چیست؟

استدراک از فرموده قبل است بدین معنا که: تاکنون تلاش در این جهت بود که حدیث مزبور از مسئله مورد بحث بیگانه است، و لکن اگر جمیع الآثار در فقرات حدیث مقدّر باشد، می‌توان در شبهات حکمیّه نیز به این حدیث استدلال نمود.

ص: ۸۶

دلیل بر این استدراک چیست؟

این است که: بنابراین احتمال که جمیع الآثار مقدّر باشد معنای حدیث شریف این می‌شود که:

۱- تمام آثار (ما لا یعلمون)، اعم از مؤاخذه، حرمت و یا .... رفع شده است.

۲- حرمت ما لا یعلمون هم که حکم باشد (به دلیلی که قبلا اشاره شد) رفع می‌شود.

پس: حکمی هم که لا یعلمون است مرفوع است.

و لذا شیخ می‌فرماید: بله، اگرچه در تقریر قبلی، مرفوع را اختصاص به خصوص مؤاخذه دادم و گفتم که این معنا از نظر عرفی اقرب از معانی دیگر است، ولی با بررسی و روایات، این‌گونه برای ما ظاهر شد که غیر از مؤاخذه، آثار دیگری نیز به سبب همین حدیث شریف مرفوع است.

اوّلین دلیل شیخ در اثبات اینکه جمیع الآثار در این حدیث مقدّر است، چیست و کیفیّت این استظهار چگونه است؟

این است که: از برخی روایات برمی‌آید که در این موارد نه‌گانه تنها مؤاخذه از امت اسلامی رفع نشده، بلکه سایر آثار نیز مرتفع گردیده و از جمله این روایات صحیحه ذیل است که صفوان ابن یحیی و ابی نصر بزنطی از محضر امام (رضا) علیه السّلام می‌پرسد که ای پسر رسول خدا صلی اللّه علیه و آله:

مردی را بر طلاق همسرش و آزاد کردن مملوکش و صدقه بودن اموالش مجبور کرده و به او گفتند باید قسم بخوری که همسرت مطلّقه، مملوکت آزاد و مالت صدقه است و مرد از ترسش قسم خورد و گفت:

به خدا قسم همسرم مطلّقه بوده، مملوکم آزاد و مالم صدقه باشد.

آیا این قسم درست است و زن او مطلّقه، مملوکش آزاد و مال او صدقه می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر:

اگر بعدا مخالفت کرده و شرط را زیر پا بگذارد، این آثار بر او مترتب می‌شود، یعنی: طلاق و عتاق و صدقه بودن محقّق می گردد و یا نه؟

حضرت علیه السّلام فرمودند: خیر، این قسم مؤثر نبوده و امور مذکور به دلیل اکراهی بودن واقع نمی‌شود، چرا که نبی اکرم صلی اللّه علیه و آله فرموده‌اند که: از امّت من آنچه با اکراه و خطا واقع شود و یا از او امری که در توانش نیست خواسته شود مرفوع است یعنی: عملی که منشأ تحقق آن یکی از امور مزبور باشد ناصحیح و فاسد است.

از کجا شیخ می گوید که این حدیث دلیل است بر اینکه مراد از حدیث رفع، رفع جمیع آثار است؟

از آنجا که از نظر فقهاء امامیه، طلاق، عتق و صدقه با قسم خوردن واقع نمی‌شوند.

به عبارت دیگر: قسم خوردن بر طلاق، عتاق و صدقه، هرچند در حال اختیار باشد، باطل است تا چه رسد به حال اکراه.

ص: ۸۷

چرا؟

زیرا در تمام عقود و ایقاعات، ایجاب و ایقاع باید منجز باشد و الا اگر معلّق باشد باطل است، و حال آنکه ایقاع و ایجاب در اینجا معلّق و مشروط است پس باطل است.

ابطال ایقاع از چند راه ممکن است؟

از دو راه: ۱- اینکه معلّق باشد ۲- اینکه اکراهی باشد.

امام علیه السّلام بطلان ایقاع را در اینجا به کدام وجه معلل ساخته؟

به وجه دوم معلل ساخته که اکراهی است و پس از این تعلیل نیز به حدیث نبوی استشهاد کردند که رفع ما اکرهوا علیه.

پس روشن می‌شود که: این گونه از آثار هم که وضعی هستند، در صورت اکراه مرفوع‌اند و اختصاص به خصوص مؤاخذه ندارد.

بنابراین این حدیث شریف قرینه است بر اینکه، مقدّر (جمیع الآثار) است.

اگر اشکال شود که:

در این حدیث نبوی شریف که امام علیه السّلام به آن استشهاد فرمود، تنها در سه فراز از فرازهای نه گانه‌اش کلمه «رفع» آمده: در اکراه، در غیر مقدور و در خطاء و لکن در بقیّه فرازها کلمه رفع نیامده است و لذا اگر کسی بگوید:

شاید تقدیر گرفتن جمیع الآثار و رفع تمام آنها مخصوص به همین سه امر باشد و لکن در بقیه فرازها از جمله (ما لا یعلمون) تنها مؤاخذه مقدّر باشد، پس نمی‌توان از این حدیث به عنوان قرینه استفاده کرد.

پاسخ شما چیست؟

این است که: اشاره دارد به این مطلب که اگر جمیع الآثار در این سه فقره مقدّر باشد، به قرینه وحدت سیاق، در بقیه نیز همین جمیع الآثار مقدّر است.

پس می‌تواند، قرینیّت داشته باشد و مقصود از «فتأمّل» هم در متن همین مطلب فوق است.

ص: ۸۸

متن: و ممّا یؤیّد ارادهٔ العموم ظهور کون رفع کلّ واحد من التسعهٔ من خواصّ امّهٔ النبیّ صلی اللّه علیه و آله، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذهٔ أشکل الأمر فی کثیر من تلک الامور، من حیث إنّ العقل مستقلّ بقبح المؤاخذهٔ علیها، فلا اختصاص له بامّهٔ النبیّ صلی اللّه علیه و آله علی ما یظهر من الروایهٔ، و القول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم یکن رفع کلّ واحد من الخواصّ شطط من الکلام.

لکنّ الّذی یهوّن الأمر فی الروایهٔ جریان هذا الإشکال فی الکتاب العزیز أیضا، فإنّ موارد الإشکال فیها- و هی الخطأ و النسیان و ما لا یطاق و ما اضطرّوا إلیه- هی بعینها ما استوهبها النبیّ صلی اللّه علیه و آله من ربّه- جلّ ذکره- لیلهٔ المعراج، علی ما حکاه اللّه تعالی عنه صلی اللّه علیه و آله فی القرآن بقوله تعالی:

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِینا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا(۱).

و الّذی یحسم أصل الإشکال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذهٔ علی هذه الامور بقول مطلق، فإنّ الخطأ و النسیان الصادرین من ترک التحفّظ لا یقبح المؤاخذهٔ علیهما، و کذا المؤاخذهٔ علی ما لا یعلمون مع إمکان الاحتیاط، و کذا فی التکلیف الشاقّ الناشئ عن اختیار المکلّف. و المراد ب «ما لا یطاق» فی الروایهٔ هو ما لا یتحمّل فی العادهٔ، لا ما لا یقدر علیه أصلا، کالطیران فی الهواء، و أمّا فی الآیهٔ فلا یبعد أن یراد به العذاب و العقوبهٔ، فمعنی لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ(۲): لا تورد علینا ما لا نطیقه من العقوبهٔ.

و بالجملهٔ، فتأیید إرادهٔ رفع جمیع الآثار بلزوم الإشکال علی تقدیر الاختصاص برفع المؤاخذهٔ ضعیف جدّا.

۱- البقرهٔ: ۲۸۶.

۲- البقرهٔ: ۲۸۶.

ص: ۸۹

ترجمه: از جمله آنچه اراده تمام آثار را در حدیث تأیید می کند، آشکار شدن رفع هریک از امور نه گانه از خواصّ امت پیامبر اسلام صلی اللّه علیه و آله است. پس اگر رفع صرفا به مؤاخذه اختصاص داده شود، امر در بسیاری از این امور مشکل می‌شود، زیرا که عقل در حکم، به قبح مؤاخذه بر این امور مستقل است.

پس (رفع عقاب و مؤاخذه) بنا بر آنچه از ظاهر روایت آشکار می‌شود اختصاص به امت پیامبر ندارد و قائل شدن به اینکه اختصاص (رفع مؤاخذه) به این امت به اعتبار مجموع است، هرچند (عبارت) رفع هریک (از این امور) به تنهایی مختصّ به این امت نمی‌باشد، دور از معنای صحیح کلام است.

(تسهیل اشکال توسط شیخ)

ولی آنچه اشکال را در روایت آسان می کند، جاری بودن این اشکال در کتاب عزیز است، چرا که موارد اشکال در حدیث مزبور یعنی: خطا، نسیان، ما لا یطاق و ما اضطرّوا الیه بعینه همان چیزهایی هستند که پیامبر صلی اللّه علیه و آله در شب معراج، رفع مؤاخذه آنها را بنا بر آنچه خدای تعالی در قرآن کریم حکایت فرموده، از پروردگارش درخواست نموده است، چنانچه می‌فرماید: (بار خدایا اگر ما نسیان و یا خطا کردیم مجازاتمان نفرما، بار خدایا امری را که در قدرتمان نیست بر ما حمل مکن، آن‌طور که بر کسانی که قبل از ما بودند حمل نمودی).

(پاسخ اشکال)

پاسخی که اصل اشکال به حدیث و آیه را، از ریشه برطرف می‌سازد، جلوگیری از حکم عقل است به قبح مؤاخذه بر این امور در تمامی صدر و حالات، استقلالا. زیرا مؤاخذه بر خطاء و نسیانی که از ترک تحفظ (شخص) ناشی شده است قبیح نیست و این‌چنین است مؤاخذه بر ارتکاب فعلی که از روی جهل و نادانی با توانایی فرد مکلّف از احتیاط صورت می‌پذیرد. چنانچه در تکلیف سخت و طاقت‌فرسای ناشی از اختیار خود مکلّف، امر به همین منوال است (و عقل این عقاب را تخطئه نمی کند).

و مراد از (ما لا یطاق) در این روایت، امری است که عادهٔ قابل تحمّل نمی‌باشد، آنکه اصلا قادر برآن نباشد (تا عقل، مؤاخذه برآن را قبیح بداند) مثل پرواز در فضا. و اما مراد از (ما لا یطاق) در آیه شریفه بعید نیست که عذاب و عقاب اخروی از آن اراده شده باشد، لذا معنای (لا تحملنا ما لا طاقهٔ لنا به) عبارتست از اینکه: خدایا، عذابی که طاقتش را نداریم بر ما وارد مکن.

حاصل سخن اینکه: اشکال مذکور و تقبیح مؤاخذه بر امور یادشده را توسط عقل، نمی‌توان منشا اشکال در تقدیر خصوص مؤاخذه در حدیث قرار داده و به قرینه آن جمیع آثار را مرفوع دانست.

ص: ۹۰

تشریح المسائل

مراد از عبارت (و ممّا یؤیّد ارادهٔ العموم ظهور کون رفع ... الخ) چیست؟

بیان دومین دلیل و مؤید است بر مقدّر بودن جمیع الآثار در روایت رفع و آن عبارتست از اینکه:

حدیث رفع در مقام امتنان بر امت اسلام است، و نه در امت‌های قبل لذا فرموده: این امور نه‌گانه، از امت اسلامی برداشته شده است.

حال ورود حدیث در مقام امتنان خود قرینه است بر مقدّر گرفتن جمیع الآثار، نه در تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه، چرا که اگر خصوص مؤاخذه مرفوع باشد، بسیاری از فرازهای حدیث مبتلا به اشکال می‌شود.

فی المثل ما لا یطیقون، ما لا یعلمون، ما اضطرّوا، خطاء و نسیان و ... از اموری هستند که اگر مکلّف، موردی از این امور را مرتکب شد، عقابش عقلا قبیح است.

پس این امتنان نمی‌تواند در خصوص مؤاخذه باشد، چرا که در شش فراز اوّل حدیث هر عقل مستقلی حکم به قبح مؤاخذه در این امور می‌کند، چه در امت ما و چه در دیگر امّتها.

پس رفع عقاب به شخصی دون شخص دیگر اختصاص نداشته و نمی‌توان آن را مختص به این امت دانست و لذا برای رعایت حدیث مجبوریم که جمیع الآثار را چه در مؤاخذه و چه در غیر مؤاخذه مرفوع بدانیم.

اگر کسی در توجیه تقدیر خصوص مؤاخذه بگوید، بله رفع مؤاخذه از هریک از این امور اختصاص به امت اسلام ندارد و در امت‌های گذشته نیز برخی از این امور مرفوع بوده است، لکن در هیچ‌یک از این امتها مجموع نه چیز مرفوع نبوده و رفع نه چیز به لحاظ مجموع من حیث المجموع اختصاص به مسلمانان دارد و از خواص امّت اسلامی است.

پس با رفع مجموع این امور از امت اسلامی امتنان حاصل می‌شود و بین تقدیر خصوص مؤاخذه با مقام امتنان حدیث تهافتی نبوده و این دو قابل جمع‌اند چه پاسخ داده می‌شود؟

این سخن به معنای دور شدن از حقّ است چرا که:

اولا: ورود حدیث در مقام امتنان است و اقتضای امتنان این است که: جمیع آثار از هریک از امور نه‌گانه مرفوع باشد و نه خصوص مؤاخذه بر مجموع آنها و از مجموع امت.

ثانیا: اراده کردن عموم مجموعی از روایت مزبور، خلاف ظاهر است و نمی‌توان بدون قرینه حدیث را بر چنین عمومی حمل نمود، و حال آنکه حمل حدیث به عموم استغراقی به اعتبار ظهورش نیازی به قرینه ندارد.

ص: ۹۱

حاصل مطلب در (لکن الذی یهوّن الامر فی الرّوایة ... الخ) چیست؟

بیان دیگری از شیخ است به صورت یک جواب نقصی در عدم قبول اشکال مزبور مبنی بر اینکه: این اشکال اختصاص به روایت ندارد، بلکه مشترک الورد میان روایت و آیه است.

منظور شیخ از مطالب اخیر چیست؟

این است که: به نقل قرآن کریم، برخی از امور مرفوعه در حدیث در شب معراج توسط پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله با این سخن خواسته شده که:

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا، رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا، رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا.

و خدای تعالی نیز منّت گذاشته و امور خواسته شده را بخشید.

حال، همان اشکالی که در حدیث هست، در اینجا نیز وجود دارد یعنی: گفته می‌شود که این امتنان نیست، چرا که عقل می گوید: خطاء، نسیان، ما لا یعلمون و .... مؤاخذه ندارد و در این مورد تفاوتی میان امت اسلامی و غیر اسلامی وجود ندارد.

چرا که مؤاخذه این امور قبیح است، و قبیح نیز از مولای حکم صادر نمی‌شود.

پس غرض از عبارت (و الذی یحسم اصل الاشکال منع استقلال العقل بقبح ... الخ) چیست؟

پاسخی حلّی است از جانب شیخ که هم ریشه اشکال را از بن می کند و هم مؤیّد دوم را باطل می کند.

بیان این پاسخ حلّی چگونه است؟

می گوید: عقل نمی‌تواند مستقلا و به طور مطلق، بدون تفصیل حکم به قبح مؤاخذه بر این امور مطرح شده در آیه و روایت کند زیرا:

۱- در برخی از صور مؤاخذه عقلا قبیح است.

مثل خطا و نسیانی که ناشی از ترک تحفّظ یعنی: بی‌مبالاتی و عدم اهتمام مکلّف نباشد. و مثل ما لا یعلمونی که احتیاط در آن ممکن نبوده مثل دوران بین المحذورین.

و مثل تکلیف شاقّی که سختی و مشقّت آن ناشی از تقصیر خود مکلّف نیست.

۲- و در برخی از صور مؤاخذه عقلا قبیح نیست.

مثل: مؤاخذه بر خطاء و نسیانی که از بی‌مبالاتی و عدم رعایت مکلّف است.

و مثل ما لا یعلمونی که احتیاط در آن ممکن بوده، لکن او خود رعایت ننموده و مثل تکلیف شاقی که سختی آن ناشی از تقصیر خود مکلّف است.

بنابراین تقبیح عقل از مؤاخذه در برخی موارد صحیح و در برخی مواضع غیر صحیح است چرا که گاهی

ص: ۹۲

سبب هریک از خطا و سهو و نسیان خود مکلّف است، چون با اختیار و از روی عمد به حدوث آنها اقدام می کند.

فی المثل آنجا که باید خود را در برابر برخی از اطعمه و اشربه حرام، حفظ کند از روی علم و اختیار به خوردن آنها اقدام می کند.

حال، مجازات چه طبیعی باشد، چه قراردادی باشد و چه عینی، حقّ اوست.

نتیجه حاصله از این مطلب چیست؟

این است که بگوییم:

۱- مؤاخذه بر تمام این صور از امت اسلامی رفع شده و چنین چیزی از اختصاصات امت مرحومه است.

۲- عقل، مستقل به قبح در تمام صور نمی‌باشد تا اینکه مختصّ نباشد.

پس: مؤید دوم (که عدم تقدیر جمیع الآثار یلزم الاشکال) ناصحیح و مؤید اول درست است.

به عبارت دیگر: با این تقریر اثبات شد که با اشکال یادشده نمی‌توان تقدیر خصوص مؤاخذه را تضعیف و مقدّر بودن جمیع آثار را تأیید نمود.

لکن در جمع مباحث و با فرض مقدر بودن جمیع الآثار این معنا برمی‌آید که:

حدیث مزبور به درد شبهات حکمیّه نیز می‌خورد.

ص: ۹۳

متن: ۱- و اضعف منه وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار، و قلّة الاضمار اولى.

و هو كما ترى و ان ذكره بعض الفحول(۱) و لعلّة اراد بذلك انّ المتيقّن رفع المؤاخذة و رفع ما عداه يحتاج الى دليل قطعى. و فيه انّه انّما يحسن الرّجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الرّواية لا لاثبات ظهورها فى رفع المؤاخذة.

الّا ان يراد اثبات ظهورها من حيث انّ حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص فى عموم الادلّة المثبتة لآثار تلك الامور و حملها على العموم يوجب التّخصيص فيها، فعموم تلك الادلّة مبيّن لتلك الرّواية، فانّ المخصّص اذا كان مجملا من جهة تردّده بين ما يوجب كثرة الخارج و بين ما يوجب قلّته كان عموم العام بالنّسبة الى التّخصيص المشكوك فيه مبيّنا لا جماله فتأمّل.

۲- و اضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التّخصيص بكثير من الآثار بل اكثرها حيث انّها لا يرتفع بالخطاء و النّسيان و اخواتهما و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الرّواية كما هو حقّه:

فاعلم انّه اذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد الآثار المترتّبة على هذه العنوانات من حيث هى، اذ لا يعقل رفع الآثار الشّرعيّة المترتّبة على الخطاء و السّهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفّارة المترتّب على قتل الخطاء و وجوب سجدتى السّهو المترتّب على نسيان بعض الاجزاء و ليس المراد ايضا رفع الآثار المترتّبة على الشّىء بوصف عدم الخطاء مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعليه كذا، لانّ هذا الاثر يرتفع بنفسه فى صورة الخطاء، بل المراد انّ الآثار المترتّبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء و العمد قد رفعها الشّارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطاء.

ترجمه:

(مقاله علامه حلّى در تقدير گرفتن جميع آثار)

۱- ضعيف‌تر از مؤيد قبلى (در رابطه با تقدير جميع الآثار)، اراده جميع آثار است كه مستلزم كثرت اضمار و تقدير است، در حالى كه قلّت اضمار (از كثرتش) سزاوارتر است.

اين رأى اگرچه رأى برخى فحول و بزرگان است، لكن چنانكه مشاهده مى‌كنى قابل مناقشه است.

توجيه شيخ از رأى مذكور

شايد مراد ايشان (مرحوم حلّى) از اراده جميع الآثار اين باشد كه:

۱- هو العلامة الحلّى على ما حكاه عند السيد العاملىّ فى مفتاح الكرامة: ج ۲ ص ۱۶۱ س ۸.

ص: ۹۴

رفع خصوص مؤاخذه، قطعی و متیقن است و رفع دیگر آثار نیازمند به دلیل قطعی است (پس به قدر متقین اخذ و مشکوک را طرد)

اعلام ضعف این توجیه

امّا در توجیه مذکور، رجوع به قدر متیقن، پس از اذعان و اعتراف به اجمال روایت (از حیث مقدار تخصیصی که وارد می‌سازد) نیکوست (چرا که ادله دیگر که آثاری را ثابت نموده این اجمال را مرتفع ساخته و آن را در خصوص مؤاخذه که مقدار قطعی است ظاهر می‌کنند). نه به خاطر اثبات ظهور این روایت در رفع مؤاخذه.

مگر اینکه، اثبات ظهور این روایت (از جهت حملش بر خصوص مؤاخذه) اراده شود، از این حیث که حمل روایت بر رفع خصوص مؤاخذه موجب عدم ورود تخصیص در عموم ادله‌ای است که اثبات‌کننده آثار آن امورند، و حال آنکه حمل روایت بر عموم (جمیع آثار) موجب این تخصیص در ادلّه مثبته می‌شود، پس (در مقام تردید میان دو حمل مذکور می‌گوییم عموم آن ادله (اثبات‌کننده آثار) مبین این روایت (رفع) اند، (که اجمالش را مرتفع و آن را در خصوص مؤاخذه ظاهر می‌کنند)، چونکه، مخصص وقتی از جهت مردّد بودنش میان کثرت مخصصات و قلّت آنها مجمل گردید، عموم عام نسبت به مقدار تخصیص مشکوک، مبین اجمال آن است و میزان تخصیص را در خصوص متیقن قرار می‌دهد، و لذا (افراد مشکوک التخصیص در عام داخل می‌شوند و نه در مخصص).

۲- و ضعیف‌تر از توهم مذکور، توهّم و ترس از (مقدّر گرفتن) عموم است، زیرا لازمه آن (جمیع آثار) تخصیص اکثر آثار (از این مقدّر) است، بلکه اکثر آن آثار (از این مقدّر) خارج می‌شوند، زیرا که بسیاری از آثار، نه تنها به واسطه خطا و نسیان و نظائر آن دو رفع نمی‌شوند، بلکه این امور مثبت آن آثار است و این تقدیر ناشی از دست نیافتن به معنای حقیقی روایت است. پس: بدان وقتی بنا گذاردیم که (مراد از مرفوع) جمیع الآثار است (نه خصوص مؤاخذه)، نه آن آثاری است که بر نفس این عنوانات مترتب است، زیرا رفع آثار شرعیّه‌ای که بر خطا و سهو، به اعتبار عنوان بود نشان مترتب است توسط این حدیث (رفع) عاقلانه نیست مثل: وجوب کفاره‌ای که بر قتل خطایی مترتب است، و یا وجوب دو سجده سهو که در مورد نسیان برخی از اجزاء نماز جعل شده، و همچنین آثاری که بر موضوعی به وصف عدم الخطاء جعل شده مراد نمی‌باشد مثل: این سخن شارع که کسی که روزه‌اش را عمدا افطار کند، فلان مطلب برعهده اوست، زیرا که این اثر در مورد خطاء خودبه‌خود مرتفع است و به حدیث رفع نیاز ندارد. پس: مراد (از آثار مرفوع) آثاری است که بر نفس فعل بدون شرط خطاء و عمد مترتّب است (یعنی: فعلی که به طور لا بشرط از خطا و عمد دارای اثر کذایی است) و شارع اثر فعلی را که از روی خطا انجام شده رفع نموده است.

ص: ۹۵

تشریح المسائل

مرجع ضمایر:

و هو کما تری- وهن ارادهٔ العموم اضعف منه- مؤید ارادهٔ مرجع ضمیر در الرجوع الیه- متیقن و حملها .... فیها- روایت و ادلهٔ انّها لا یرتفع- آثار و هو ناش الوهن المذکور المراد بها- الآثار بنفسه- عمد ذکره- لزوم الکثرهٔ و فیه انّه انّما- توجیه مذکور حملها علی خصوص- روایت بل اکثرها- آثار اخواتها- نظائر خطا و احسان و مرجع ضمیر در حقّه- معنا حیث هی- العنوانات قد رفعها- الآثار

غرض شیخ در این مبحث چیست؟

این است که:

همان‌طور که در تقریر گذشته اثبات نمود که اشکال یادشده نمی‌تواند، تقدیر خصوص مؤاخذه را تضعیف کرده و مقدّر بودن جمیع آثار را تأیید نماید.

همان‌طور در اینجا سخن کسانی را که در طی آن، رفع خصوص مؤاخذه را تأیید کرده‌اند تضعیف و به آن ملتزم نمی‌شود.

از طرف دیگر در این مبحث دلایلی را ارائه می‌کنند که در تقدیر گرفتن جمیع الآثار موهون است و باید خصوص مؤاخذه را در تقدیر گرفت که حاصل این مطلب این است که: حدیث مزبور مخصوص شبهات موضوعیّه است.

لکن پس از بررسی و نقد این دلایل و موهونات، نتیجه می‌گیرد که آنچه مقدّر است جمیع الآثار است و حدیث مزبور به درد شبهات حکمیّه می‌خورد.

مراد از عبارت (و اضعف منه وهن ارادهٔ العموم بلزوم کثرهٔ ... الخ) چیست؟

بررسی اولین موهون یعنی: نظر علامه حلی رحمه اللّه است که فرموده است:

چون تقدیر جمیع آثار مستلزم کثرت اضمار است باید به تقدیر خصوص مؤاخذه اکتفاء نمود. زیرا در دوران میان قلّت اضمار و کثرت آن، قاعدتا قلّت اضمار را ترجیح می‌دهند.

منظور از اینکه تقدیر الآثار مستلزم کثرت اضمار است چیست با ذکر مثال تبیین کنید؟

یعنی: باید الفاظ و کلمات فراوانی را در تقدیر بگیریم و فی المثل بگوییم:

ص: ۹۶

رفع المؤاخذة و الضمان و القصاص و الحد و التّعزیر و هکذا .....

مراد از اینکه اگر خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم، مستلزم قلّت اضمار است چیست با ذکر مثال تبیین کنید؟

یعنی: تنها یک کلمه را در تقدیر گرفته و فی المثل می گوییم: رفع المؤاخذة.

چرا در دوران امر میان کثرت اضمار و قلّت اضماره قلّت اضمار اولویّت دارد؟

زیرا که اصل اضمار و تقدیر گرفتن خلاف اصل است و اصل عدم التقدیر است.

پس چرا علامه در دوران مذکور، قلّت اضمار را بر گزیده است؟

زیرا در ما نحن فیه، به حکم دلالت اقتضاء ناگزیر از تقدیر گرفتن هستیم. به عبارت دیگر:

۱- تقدیر ضرورت داشته، و آنجا که ضرورت است، تتقدّر بقدرها.

۲- تقدیر گرفتن در اینجا خصوص مؤاخذه است و نه بیشتر.

پس: وجهی برای مقدّر بودن جمیع الآثار وجود ندارد.

مراد از (و هو کما تری و ان ذکره بعض الفحول و لعلّه ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به مقاله مرحوم علامه مبنی بر اینکه:

این نظر و لو از قهرمانی مثل علامه صادر شده است، ولی باطل است چونکه قائلین به تقدیر جمیع آثار هریک از آثار (و مصادیق خارجی) را به طور مفصل و علی‌حده در تقدیر نمی گیرند، تا کثرت اضمار لازم آید، بلکه در این فرض، مثل فرض تقدیر خصوص مؤاخذه یک کلمه را بیشتر در تقدیر نمی گیرند، و آن کلمه (آثار) است.

یعنی چه بگوییم: رفع المؤاخذة و چه بگوییم: رفع آثار الخطاء، که در هر دو لفظ واحدی مقدّر است یعنی نمی گوییم تقدیر حدیث این‌چنین است که:

رفع عن امّتی، المؤاخذة عن الفعل الصادر عن الخطاء و النسیان، و رفع وجوب الاعادة فی الوقت و لزوم القضاء فی خارجه، و رفع الضمان و الغرامة و ...

بلکه، همچون فرض تقدیر خصوص مؤاخذه، یک کلمه را بیشتر مقدّر نمی گیریم و آن، جمیع الآثار است در نتیجه: وقتی اضمارات متعدّد نباشد، دوران میان قلت و کثرت موضوعیّت پیدا نمی‌کند تا بگوییم قلّت اضمار بر تعدّدش مقدّم است.

پس این استدلال علامه، ناتمام است.

شیخ در توجیه نظر علّامه چه می‌فرماید؟

می‌فرماید ما دو نوع کثرت اضمار داریم: ۱- کثرت اضمار لفظی ۲- کثرت اضمار معنوی اما کثرت

ص: ۹۷

اضمار لفظی موردی است که در ادبیات و مسائل نحوی مطرح است و از آن بحث می‌شود در این اضمار کاری با معنا ندارد، بلکه تنها سخن از این است که در کجا اضمار الفاظ بیشتر و در کجا کمتر است.

و اما کثرت اضمار معنوی که در مباحث اصولی مطرح است و مراد از کثرت و قلّت اضمار معنی در اصول این است که: آن‌قدر متیقنی که بلاشک است، تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه است.

امّا:

۱- تقدیر گرفتن ما عدای خصوص مؤاخذه و رفع آن به وسیله حدیث رفع، مشکوک است.

۲- دو دلیل و شاهد مذکور در بحث قبلی هم قطعی نبود.

در نتیجه: به قدر متیقن اخذ می‌کنیم که در تمام احتمالات وجود دارد.

سپس می‌گوید: شاید مراد علامه، رفع خصوص مؤاخذه قطعی و متیقّن است.

مراد از عبارت (و فیه انّه انّما یحسن الرّجوع الیه بعد .... الخ) چیست؟

تضعیف توجیه مزبور است توسط خود شیخ مبنی بر اینکه: توجیه مزبور قابل التزام نیست و بعید است که مراد علامه نیز این باشد، چون‌که در مواردی به قدر متیقن رجوع می‌شود که دلیل مجمل باشد مثل ادله لبی، همچون اجماع و سیره (در صورتی که حجّت باشند).

و حال آنکه در ادلّه لفظیه، علی الخصوص در حدیثی همچون حدیث رفع که خود علامه می‌گوید ظهور در رفع مؤاخذه دارد، چگونه می‌توان برای اثباتش به قدر متیقن استدلال نمود.

بنابراین منظور علّامه از کثرت اضمار، آن معنای اصولی نیست، بلکه همان مطلب نحوی است که اصلا قابل تمسّک نیست.

پس مراد از (الّا ان یراد اثبات ظهورها من حیث .... الخ) چیست؟

اشاره دارد به توجیه دوّم شیخ از طرف علامه و حاصل آن توجیه این است که گفته شود که:

علامه به دنبال اثبات ظهور روایت در تقدیر خصوص مؤاخذه است، چرا که: در حدیث رفع امر دائر است بین قلّت تخصیص و کثرت آن، بدیهی است که قلّت تخصیص اولی از کثرت آن است. پس حدیث ظهور در تقدیر خصوص مؤاخذه است.

بیان توجیه مذکور چگونه است؟

مراد شیخ این است که: از جانب شارع ادلّه‌ای وارد شده که آثاری را برای موارد حدیث مثل خطاء، نسیان، سهو و جهل اثبات نموده است فی المثل:

۱- در مورد خطا گفته می‌شود: اگر کسی شخصی را از روی خطا به قلت برساند، هم باید کفاره بدهد و هم دیه.

ص: ۹۸

۲- در مورد نسیان گفته می‌شود:

اگر جزئی از اجزاء نماز را به جا نیاورد، باید آن را با دو سجده سهو جبران کند.

۳- و در مورد سهو و جهل گفته می‌شود: اگر عملی را از روی جهل و سهو مرتکب شود باید آن را تدارک نماید.

حال با لحاظ این ادلّه می گوییم:

اگر حدیث رفع نسبت به این ادلّه تنها مؤاخذه را تخصیص دهد و خصوص آن را خارج کند تنها یک تخصیص به ادلّه مذکور وارد شده، و حال آنکه اگر غیر از مؤاخذه آثار دیگری همچون قضا، کفاره، سجده سهو و وجوب تدارک و دیگر از آثار را خارج نماید تخصیص بیشتری در ادلّه واقعیه لازم آید.

اما در دوران بین قلّت تخصیص و کثرت آنکه قلّت تخصیص ترجیح داده می‌شود، باید در مورد بحث به تقدیر خصوص مؤاخذه اکتفا شود.

به عبارت دیگر: وقتی حدیث رفع که مخصّص ادلّه‌ای است که آثاری را ثابت نموده‌اند، از حیث مقدار تخصیصی که وارد می‌سازد مجمل باشد، عموم عام (یعنی: ادلّه مزبور) این اجمال را مرتفع ساخته و آن را ظاهر در خصوص مؤاخذه که مقدار قطعی و حتمی است، قرار می‌دهد.

بحث فوق را با ذکر مثالی بیان کنید؟

فی المثل: اگر مولی به بنده‌اش امر کند که: اکرم العلماء الّا الابیض.

و مفروض ما این باشد که (ابیض) مردّد است بین اینکه افرادش کثیر بوده و یا اینکه قلیل باشد در صورتی که:

۱- (ابیض) علم باشد، مراد از آن یک فرد است، در نتیجه: یک تخصیص به (العلماء) بیشتر وارد نمی‌شود.

۲- اگر مراد از (ابیض) معنای وصفی باشد، افرادش بیشتر و در نتیجه: دایره تخصیص بیشتر می‌شود.

امّا: اگر ابیض مردّد بوده و ندانیم معنای علمی از آن اراده شده و یا وصفی، قاعده این است که: به عموم عام رجوع کرده و ظهورش در عموم را رافع اجمال مخصص قرار می‌دهیم و می گوییم:

خصوص ابیض علمی خارج و ما بقی در تحت عموم داخل هستند. بدین ترتیب ابیض ظهور در فرد خاصّ پیدا می کند.

مراد از (فتأمّل) در پایان متن چیست؟

اشاره به این است که: این گونه موارد را باید در مباحث الفاظ بحث کرد که:

۱- اگر اجمال مخصص از ناحیه تردّد آن ما بین دو فرد یا چند فرد متباین باشد، اجمال خاصّ به عام

ص: ۹۹

سرایت می کند و آن را مجمل می‌سازد.

۲- و اگر از ناحیه تردّد آن میان قلیل و کثیر باشد، آیا اجمال خاصّ سبب اجمال عام می‌شود، و یا ظهور عام مبین اجمال خاصّ، مطلب مسلم و قطعی نیست.

حاصل مطلب در عبارت (و اضعف من الوهن المذکور وهن العموم .... الخ) چیست؟

تبیین و طرح سومین موهن است و حاصل این توهّم این است که:

مقدّر گرفتن جمیع الآثار در حدیث رفع، مستلزم تخصیص کثیر و بلکه اکثر در خود این حدیث است چرا که بسیاری از آثار می‌باشد که نه تنها به واسطه خطاء و نسیان و امثال این دو رفع نمی‌شوند، بلکه اساسا نفس این امور مثبت آنها می‌باشد فی المثل:

۱- اگر کسی جزئی از نمازش را فراموش نماید، در صورتی که این جزء از اجزائی باشد که قضا دارد، مثل: تشهد و یا سجده فراموش شده، هم باید قضا نماید و هم سجده سهو بجا آورد.

۲- و یا در باب خطا، قتل خطائی دیه دارد.

۳- و یا در ما لا یعلمون، اگر کسی در نمازهای چهار رکعتی شک کند، باید نماز احتیاط بخواند در هیچ‌یک از مسائل مزبور اثر مرفوع نیست.

پس: تقدیر گرفتن جمیع الآثار مستلزم تخصیص اکثر در خود حدیث است و تخصیص کثیر قبیح است تا چه رسد به اکثر و فعل قبیح (تقدیر جمیع الآثار) از حکیم سر نمی‌زند. پس خصوص مؤاخذه مقدّر است.

پس مراد از (فاعلم انّه اذا بنینا علی عموم الآثار فلیس المراد بها .... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است در برابر توهّم فوق، که آن را ناشی از عدم درک درست معنای حدیث می‌داند و لذا: در تضعیف آن و بیان معنای صحیح حدیث می‌فرماید که:

اگر بنا بگذاریم که مراد از مرفوع، جمیع الآثار است و نه خصوص مؤاخذه، باید بدانیم که آثار و لوازم شرعیه‌ای که بر افعال ما مترتب می‌شوند به سه قسم‌اند:

۱- آثار شرعیّه‌ای که به شرط شیء (یعنی: به شرط حروف) بر افعال ما مترتب و جعل می‌شوند یعنی به شرط خطا و نسیان و .... فی المثل:

۱- وجوب کفاره که مترتب می‌شود بر قتل که خطایی باشد.

۲- دو سجده سهو که مترتب می‌شود بر نسیان برخی از اجزاء غیر رکنی در نماز، و هکذا حال این آثار مشمول حدیث رفع نمی‌شوند، چون مشمول حدیث نسبت به این آثار موجب تناقض می‌شود چرا که:

از یک طرف دلیل می گوید: این آثار عنه الخطإ بار می‌شوند، از طرف دیگر حدیث رفع بگوید: این آثار

ص: ۱۰۰

عند الخطإ رفع می‌شود به عبارت دیگر معقول نیست که گفته شود:

۱- وجوب کفاره که در مورد خطا جعل شده، در صورت حدوث قتل خطایی مرفوع است.

۲- و یا دو سجده سهو که در صورت نسیان برخی از اجزاء غیر رکنی واجب می‌گردد، در صورت عروض نسیان مرفوع است.

لذا چون سخنی که در موهن سوم آمده از این قسم است، حدیث رفع را با آن کاری نمی‌باشد.

۲- آثاری که به شرط لا هستند یعنی: جعل و تشریعشان در موردی است که از عناوین نه‌گانه نباشند، به عبارت دیگر:

آثاری شرعیّه‌ای که به شرط لا بر افعال ما مترتب می‌شوند یعنی: به شرط اینکه از روی خطا و نسیان نباشند، بلکه به شرط تعمّد و توجّه و علم، این آثار بر فعل ما مترتّب می‌شود.

فی المثل: ۱- روایت می‌گوید: من تعمّد الإفطار فعلیه کذا ....

۲- آیه شریفه می‌فرماید: وَ مَنْ یَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ و هکذا ...

در نتیجه: اثبات این آثار مقیّد به عمد است، پس حدیث رفع شامل این آثار نمی‌شود چرا؟

چون‌که موضوع این دسته از آثار، فعل عمدی است و تا موضوع هست، حکم نیز هست و لذا:

اگر موضوع (که عمد و علم است) از میان برود، حکم نیز برداشته شده و از میان می‌رود. در نتیجه نیازی به رفع الحکم با حدیث رفع هم ندارد.

۳- آثاری که لابشرطاند یعنی: ترتّب آنها بر افعال ما به نحو لا بشرط است به عبارت دیگر:

تشریعشان بر افعال ما بدون در نظر گرفتن این عناوین نه‌گانه در حدیث است یعنی: با قطع نظر از حدوث نسیان، خطا و عمد بر افعال ما مترتب می‌شوند.

فی المثل: ۱- دلیل می‌گوید: الزانیهٔ و الزّانی فاجلدوا کلّ واحد ....

حدیث رفع می‌گوید: اگر یکی از زانیهٔ و زانی مکره (و مجبور) شد، حدّ ندارد.

۲- دلیل می‌گوید: شارب خمر را هشتاد تازیانه بزنید.

حدیث رفع می‌گوید: اگر شارب، جاهل به خمر باشد، تازیانه ندارد.

بنابراین اگر جمیع الآثار را مرفوع بگیریم تنها یک قسم از آثار که همان قسم اول است مرفوع می‌شود در نتیجه موهن سوم نیز باطل است.

حاصل مطلب چه شد؟

۱- کیفیت استدلال بیان شد.

۲- احتمالات بررسی گردید.

ص: ۱۰۱

۳- تقدیر جمیع الآثار تأیید شد.

۴- حدیث رفع به درد شبهات حکمیّه نیز می‌خورد.

نظر شما پیرامون احتمالات سه‌گانه مزبور در بیانات شیخ چیست؟

این است که: احتمالات مذکور خلاف اصل هستند، چرا که اصل، عدم تقدیر است. یعنی: آنگاه که نتوانیم لفظ را بر معنای ظاهری آن حمل کنیم، نیازمند به تقدیر می‌شویم، و حال آنکه در خصوص (ما لا یعلمون) نیازمند تقدیر نیستیم، چرا که می‌توانیم (ماء موصوله) را به معنای حکم بگیریم تا معنای آن عبارت باشد از (رفع الحکم الواقعی الذی لا یعلمون رفعا ظاهریّا).

آنگاه حکم را اعم از حکم کلّی و جزئی بگیریم تا شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه هر دو بشود و مطلوب اصلی ما که شبهات حکمیّه است ثابت شود، در نتیجه وقتی حکمی ظاهرا رفع شود عقاب ندارد، و لذا حدیث مورد بحث کاملا مثبت اصل برائت است. آن‌هم به نحوی که هم شامل شبهات حکمیّه می‌شود، هم شامل شبهات موضوعیّه، هم احکام تکلیفیّه را در بر می گیرد، هم تکالیف وضعیّه را.

ص: ۱۰۲

متن: ۱- ثمّ المراد بالآثار هی الآثار المجعولهٔ الشّرعیّهٔ الّتی وضعها الشّارع، لانها القابلهٔ للارتفاع برفعه و امّا ما لم یکن بجعله من الآثار العقلیّهٔ و العادیّهٔ فلا تدلّ الرّوایهٔ علی رفعها و لا رفع الآثار المجعولهٔ المترتّبهٔ علیها.

۲- ثمّ المراد بالرّفع ما یشمل عدم التّکلیف مع قیام المقتضی له، فیعمّ الدّفع و لو بان یوجّه التّکلیف علی وجه یخصّ بالعامد و سیجیء بیانه.

فـان قلت ۳- مـا ذکرت یخرج اثر التّکلیـف فیمـا لا ـ یعلمـون عن مورد الرّوایـهٔ، لاـنّ اسـتحقاق العقـاب اثر عقلیّ له مع انّه متفرّع علی المخالفهٔ بقید العمد، اذ مناطه اعنی المعصـیهٔ لا یتحقّق الّا بذلک و امّا نفس المؤاخذهٔ فلیست من الآثار المجعولهٔ الشّـرعیّهٔ. و الحاصـل انّه لیس فیما لا یعلمون اثر مجعول من الشّارع، مترتّب علی الفعل لا بقید العلم و الجهل حتّی یحکم الشّارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت ۴- قد عرفت انّ المراد برفع التّکلیف عدم توجیهه الی المکلّف مع قیام المقتضی له سواء کان هناک دلیل یثبته لو لا الرّفع ام لا. فـالرّفع هنـا نظیر رفع الحرج فی الشّـریعهٔ و حینئـذ، فاذا فرضـنا انّه لا یقبـح فی العقل ان یوجّه التّکلیف بشـرب الخمر علی وجه یشـمل صورهٔ الشّـکّ فیه فلم یفعل و لم یوجب تحصـیل العلم و لو بالاحتیاط و وجّه التّکلیف علی وجه یختصّ بالعالم تسـهیلا علی المکلّف کفی فی صـدق الرّفع و هکـذا الکلاـم فی الخطـاء و النّسـیان، فلا یشترط فی تحقّق الرّفع وجود دلیل یثبت التّکلیف فی حال العمـد و غیره. نعم: لو قبح عقلا المؤاخذهٔ علی التّرک کما فی الغافل الغیر المتمکّن من الاحتیاط لم یکن فی حقّه رفع اصـلا، اذ لیس من شأنه ان یـوجّه التّکلیف الیه و حینئـذ فنقول: معنی رفع اثر التّحریم فیمـا لا ـ یعلمون عـدم ایجـاب الاحتیـاط و التّحفّـظ فیه حـتّی یلزمه ترتّب العقاب اذا افضـی ترک التّحفّظ الی الوقوع فی الحرام الواقعی. و کـذلک الکلام فی رفع اثر النّسـیان و الخصاء، فانّ مراجعه الی عـدم ایجاب التّحفّظ علیه و الّا فلیس فی التّکالیف ما یعمّ صورهٔ النّسیان، لقبح تکلیف الغافل.

ص: ۱۰۳

ترجمه:

(مراد از آثار مجعوله شرعیه)

۱- سپس بدان که، مراد از این آثار (رفع شده)، تنها آثار جعل‌شده‌ای است که شارع آنها را وضع نمود، زیرا تنها این آثارند که به واسطه رفع شارع قابل رفع شدن هستند.

و امّا آثار عقلیه و عادیه‌ای که مستند به جعل و وضع شارع نمی‌باشند. این روایت دلالت بر رفع آنها و آثار مجعوله‌ای که بر آنها مترتّب است، ندارد.

۲- سپس بدان که، مراد از (رفع) معنایی است که شامل عدم تکلیف و نفی آن است به شرط وجود مقتضی برای (ثبوت) آن بدین خاطر رفع (در اینجا) اعم از دفع است و لو به این باشد که تکلیف (از بدو امر) متوجه عالمین شده بر وجهی که صرفا اختصاص به عامدین داشته باشد و به زودی بیان آن خواهد آمد.

(اشکال)

۳- اگر بگویی؛ آنچه ذکر نمودید، اثر تکلیف را در (ما لا یعلمون) از مورد روایت خارج می‌کند زیرا که؛ استحقاق عقاب یک اثر عقلی است که بر مخالفت به قید عمد مترتب است، زیرا ملاک عقاب یعنی معصیت محقّق نمی‌شود مگر به واسطه عمد. و اما نفس مؤاخذه نیز از آثار مجعوله شرعیه نیست.

حاصل کلام اینکه، در مورد (ما لا یعلمون) اثری که از جانب شارع جعل شده و بدون قید علم و جهل بر فعل مترتب باشد و در نتیجه به وسیله حدیث مذکور در صورت جهل، شارع حکم به ارتفاعش نماید.

(پاسخ شیخ)

۴- دانستی که مراد از رفع تکلیف، عدم توجیه تکلیف نسبت به مکلّف است که مقتضی برای تکلیف در او باشد اعم از اینکه (با نبود حدیث رفع) در اینجا دلیل دیگری که مثبت آن (تکلیف) است وجود داشته باشد یا نه پس: رفع در این حدیث نظیر رفع در آیه شریفه وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ می‌باشد در این صورت اگر فرض کنیم که عقل قبیح نمی‌داند که یک تکلیفی از جانب شارع متوجه ترک شرب خمر شود که شامل صورت شک هم بشود. ولی مع ذلک چنین نشد و تحصیل علم و لو از راه احتیاط واجب نشد، بلکه تکلیف را (در خارج) به نحوی صادر نمود که از باب تسهیل تنها به عالم مکلّف اختصاص یافت، در صدق رفع (تکلیف توسط شارع) کفایت می‌کند و کلام در خطا و نسیان نیز چنین است.

پس: در تحقّق رفع (تکلیف) وجود دلیلی که تکلیف را در حال عمد و غیر آن اثبات کند (و با این حدیث

ص: ۱۰۴

مرتفع شود) شرط نیست. بله اگر مؤاخذه بر ترک امتثال عقلا قبیح باشد مثل: عقاب شخص غافل که تمکن از احتیاط ندارد، رفع در حقّ او صادق نمی‌باشد. زیرا شأن او (غافل) مقتضی توجه تکلیف بر او نمی‌باشد و در این هنگام می گوییم: معنای رفع اثر تحریم در (ما لا ـ یعلمون) همان عدم وجوب احتیاط و تحفظ (از جانب شارع) در آن است تا در موردی که ترک تحفظ منجر به وقوع در حرام واقعی می‌شود لازمه‌اش ترتب عقاب نباشد (پس: رفع عقاب موقوف به رفع منشا آن است) و سخن در رفع اثر نسیان و خطاء نیز چنین است زیرا برگشت رفع این دو به عدم وجوب تحفظ (بر مکلّف است) وگرنه هیچ تکلیفی میان تکالیف وجود ندارد که شامل صورت نسیان نیز بشود، زیرا تکلیف غافل عقلا قبیح است و جایز نمی‌باشد.

مرجع ضمایر:

ما لم یکن بجعله- الشارع مع قیام المقتضی له- التکلیف اثر عقلی له- التکلیف اذ مناطه- استحقاق العقاب انّه لیس الخ- شأن مرجع ضمیر در مع قیام المقتضی له- التکلیف انّه لا یقبح- شأن حال العمد و غیره- غیر العمد و التحفظ فیه- ما لا یعلمون انّ مرجعه الی عدم .. علیه- رفع و کلّ واحد من الناسی ....

المترتبهٔ علیها- الآثار العقلیهٔ و العادیّهٔ یعمّ (هو) الدفع- الرفع انّه متفرّع- استحقاق العقاب الا بذلک- عمد ارتفاعه مع الجهل- اثر مجعول دلیل یثبته- التکلیف صورهٔ الشّک فیه- التکلیف بین شأنه .... الیه- الغافل حتی یلزمه- ایجاب الاحتیاط

ص: ۱۰۵

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

مقدمهٔ بفرمایید، آثار و لوازمی که بر افعال ما مترتب می‌شوند بر چند قسم‌اند؟

بر چهار قسم: ۱- آثار عقلیه ۲- آثار عادیه ۳- آثار شرعیه بلاواسطه ۴- آثار شرعیه مع الواسطه

منظور از آثار عقلیّه چگونه آثاری است؟

آثاری هستند که ترتّبشان بر فعل ما عقلی و ضروری است، و خارج از حیطه اختیار می‌باشند. به عبارت دیگر: فعل ما علّت و این آثار معلول فعل ما می‌باشند، در حالی که تخلّف معلول از علّت تامه‌اش محال است. فی المثل: وقتی شما در حال انجام احد الضدین هستید، قهرا ضدّ دیگر متروک است مثلا:

وقتی شما در حال نماز هستید، خواب ترک شده است و یا وقتی در حال خوابی، نماز ترک شده است، چه این خواب اختیاری باشد و چه اضطراری.

پس ترک ضد، اثر عقلی انجام ضد دیگر است.

مراد از آثار عادیه چگونه آثاری است؟

آثاری هستند که ترتبشان بر فعل ما از روی عادت و یا طبیعت است، اگرچه در مواردی این آثار بر فعل ما مترتب نشوند فی المثل: استعمال داروی بی‌هوشی، به طور معمول و طبیعتا سبب اغما و یا شرب خمر معمولا سبب مستی می‌شود.

منظور از آثار شرعیّه بلاواسطه چیست؟

آثاری است که شارع مقدّس بلاواسطه یعنی:

مستقیما و بدون واسطه لوازم دیگر بر فعل ما مترتب ساخته است مثلا قتل خطایی سبب قصاص می‌شود، و تصرّف در ملک غیر بدون رضایت مالکش سبب ضمان.

آثار شرعیه با واسطه چگونه آثاری هستند؟

آثار شرعیّه‌ای هستند که پس از ترتب آثار عقلیّه یا عادیّه‌ای که مستقیما بر فعل ما مترتب می‌شوند، بر فعل ما مترتب می‌شوند. فی المثل: شما نذر کرده‌ای که اگر روزگاری نمازم را ترک کردم به عنوان تنبیه خودم یک روز و یا یک هفته روزه بگیرم.

۱- اتفاقا فردا در هنگام وقت نماز صبح خواب مانده و بیدار نشوید، ترک نماز که یک اثر عقلی است بر فعل (خواب) شما مترتب می‌شود.

۲- وقتی ترک نماز به عنوان یک اثر عقلی مترتب شده به واسطه آن اثر شرعی که وجوب وفاء به گرفتن روزه است مترتب می‌شود.

ص: ۱۰۶

با توجه به مقدّمات مزبور مراد از (ثم المراد بالآثار هی الآثار المجعولهٔ الشرعیّهٔ ... الخ) چیست؟

این است که:

مرفوع بایـد از احکـام و آثـاری باشـد که جعل و وضع آنها به دست خود شارع است. نه مثل: آثار عقلیه و عادیه‌ای که جعل آنها به دست شارع از آن جهت که شارع است نمی‌باشد.

پس: حدیث رفع قسم سوم یعنی: تنها آثار شـرعیه بلاواسـطه را رفع می کند، لکن رافع آثار عقلیّه و یا عادیه و یا شـرعیّه، مع الواسطه نمی‌باشد.

سر مطلب در پاسخ فوق چیست؟

این است که:

شارع بما هو شارع می‌تواند آثاری را رفع نماید که وضع آنها به دست خودش باشد و آن‌هم آثار شرعیّه بلاواسطه است.

مفهوم مطلب اخیر چیست؟

این است که:

آثاری که جعل و وضـعشان به دست شارع نیست، سلب و رفعشان هم به دست شارع نمی‌باشد مثل همان آثار عقلیه، عادیه و شرعیه بلاواسطه.

تا به اینجا سخن از چه امری بود؟

پیرامون، مرفوع در حدیث رفع بود یعنی:

به دنبال این بودیم که بدانیم اثری که توسط حدیث رفع، مرفوع شده، کدام اثر است؟ جمیع الآثار است یا خصوص مؤاخذه.

مراد از عبارت (ثم المراد بالرّفع ما یشمل عدم التکلیف مع قیام المقتضی .... الخ) چیست؟

این است که کلمه (رفع) در متن حدیث رفع به معنای خاص و یا (حقیقی) آن نبوده، بلکه اعم از رفع و دفع است.

معنای خاصّ رفع چیست؟

منع از بقاء شیء است پس از حدوثش.

معنای عام رفع چیست؟

منع از وجود است، چه حدوث، چه ثبوت و لذا شامل رفع و دفع هر دو می‌شود.

معنای دفع چیست؟

منع از حدوث شیء است.

ص: ۱۰۷

معنای عام رفع را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل:

۱- در موردی ممکن است تکلیفی آمده و ثابت هم شده لکن توسط حدیث رفع، برداشته می‌شود.

۲- گاهی نیز مقتضی برای ثبوت تکلیف از جانب شارع وجود داشته، لکن تکلیفی صادر نشده که از این تعبیر به دفع می‌شود.

کیفیت دفع به چیست؟

به این است که شارع:

۱- یا خطابات خود را مطلق آورده، سپس بگوید: در (ما لا یعلمون) احتیاط واجب نیست در نتیجه ما نسبت به حرام واقعی مجهول مکلّف نمی‌باشیم.

۲- و یا اینکه از اول خطاب را متوجه شخص عامد نماید، تا کسی که عامد نیست مکلف نباشد.

چرا در حدیث مزبور، رفع را اعم از دفع می گیریم؟

زیرا کلمه (رفع) علی الظاهر، نفی شیء است بعد از ثبوتش بدین معنا که:

ادلّه تکلیف، حکمی را به طور مطلق ثابت کرده بعد حدیث رفع وارد شده و آن حکم را از این امور نه‌گانه برمی‌دارد.

آیا رفع مذکور در هر نه فقره درست است؟

خیر در سه مورد آن صحیح نمی‌باشد:

۱- در (ما لا یعلمون)، زیرا مفروض در این فقره عدم النص است یعنی: اصلا دلیلی نیامده و حکمی ثابت نشده، تا اینکه رفع معنا داشته باشد.

۲- مورد (خطا)، چرا که تکلیف خاطی عقلا قبیح است یعنی: اصلا خاطی مکلف نیست تا اینکه رافع بیاید و حکم را رفع کند.

۳- در مورد (نسیان)، چرا که ناسی نیز عقلا مکلّف نیست.

پس رفع در موارد مزبور به چه معناست؟

به معنای دفع است.

مرادتان از این معنا چیست؟

این است که:

۱- جا داشت که عند عدم العلم، خدای تعالی احتیاط را واجب می کرد، لکن با حکم (لا یعلمون) چنین نکرده است.

ص: ۱۰۸

۲- و جا داشت که در مورد خطا و نسیان، تحفّظ و مراعات را واجب می‌نمود، لکن با حکم (لا یعلمون) چنین نکرده.

حاصل مطلب در این معنای اعم چیست؟

این است که: تعمیم رفع به دفع بدین خاطر این است که تمام موارد نه‌گانه مشمول رفع بشود.

مراد از عبارت (ما ذکرت یخرج اثر التکلیف فی ما لا یعلمون عن .... الخ) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه شما گفتید که:

۱- روایت رفع‌کننده آثاری است که ترتبشان بر افعال ما شرعی است، چرا که تنها این سنخ از آثار قابل رفع شرعی است، و روایت دلالتی بر رفع آثار عقلیه و عادیه ندارد.

۲- آثاری با این حدیث مرتفع می‌شوند که نسبت به افعال ما لا بشرط باشند.

یعنی: آن دسته از آثار شرعی با این حدیث مرتفع می‌شوند که برای افعال بدون قید علم و جهل ثابت‌اند، نه اینکه آثار مترتب بر افعال به قید علم و یا جهل.

در نتیجه: استحقاق عقاب به وسیله حدیث مزبور، رفع نمی‌شود و حال آنکه مراد اصولیین از تمسّک به حدیث رفع، نفی استحقاق عقاب است.

چرا نفی استحقاق عقاب با حدیث رفع ممکن نیست؟

زیرا بر اساس مقدّمات فوق (استحقاق عقاب):

۱- از آثار شرعیّه نیست.

۲- از آثار لا بشرط نمی‌باشد.

چرا استحقاق عقاب از آثار شرعیه نیست؟

زیرا استحقاق عقاب از این جهت است که عقل حکم می‌کند به اینکه:

در موافقت امر مولی ثواب و در مخالفت امرش عقاب می‌باشد.

پس نفس استحقاق عقاب و ثواب در اثر موافقت و مخالفتی است که حاکم برآن عقل است در نتیجه از آثار عقلیه به حساب آمده و حدیث رفع ناظر به رفع آن نمی‌باشد.

چرا استحقاق عقاب از آثار لا بشرط نمی‌باشد؟

زیرا استحقاق عقاب از آثاری است که به وصف تحقّق عصیان بر شیء مترتب می‌شود، بدیهی است عصیان زمانی بر فعل مترتب می‌شود که از روی علم و عمد باشد و نه از روی سهو و نسیان.

حاصل کلام مستشکل چیست؟

این است که:

ص: ۱۰۹

اگر دو نکته فوق معتبر باشد، آنچه مرفوع است: یا استحقاق مؤاخذه است و یا نفس مؤاخذه. حال:

۱- اگر مراد استحقاق مؤاخذه باشد، حدیث ناظر به رفع آن نمی‌باشد، زیرا اگرچه استحقاق اثر فعل است، ولی اثر شرعی مترتب برآن به طور لا بشرط از عمد و خطاء، علم و جهل نمی‌باشد.

۲- و اگر مراد نفس مؤاخذه باشد، باز حدیث ناظر به رفع آن نیست، چرا که مؤاخذه اصلا از آثار فعل نیست تا حدیث رفع، رافع آن باشد، بلکه از افعال خارجی است.

در نتیجه: یا باید از اعتبار آن دو نکته صرف‌نظر شده، طرح شوند. و یا از استدلال به حدیث جهت اثبات برائت و رفع مؤاخذه و یا استحقاق آن، چشم‌پوشی نمود چرا که در مورد (ما لا یعلمون) که ما نحن فیه و مورد استدلال است، اثر مجعول شرعی قابل رفع وجود ندارد.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

می‌فرماید: این‌گونه نیست که یا استحقاق عقاب در حدیث شریف مرفوع باشد و یا نفس مرفوع تا اینکه: در صورت اول گفته شود: چون استحقاق اثر شرعی نیست، مرفوع نمی‌باشد. و در صورت دوم گفته شود: چون مؤاخذه اثر نیست، قابلیت رفع ندارد. بلکه می‌توان امری غیر از این دو را مثل جمیع الآثار به عنوان مرفوع در تقدیر گرفت. در نتیجه: رفع آن باعث نفی تکلیف و ثبوت برائت شود.

مراد از عبارت (و هکذا الکلام فی الخطاء و النسیان ... الخ) چیست؟

این است که: تقریری که در (ما لا یعلمون) گذشت، عینا در (خطاء) و (نسیان) نیز جاری است یعنی:

گفته می‌شود که در صدق رفع نسبت به (خطاء) و (نسیان)، لازم نیست که دلیلی، وجود فعلی داشته باشد که تکلیف را در حال عمد و غیر عمد اثبات نماید، تا رفع آن با حدیث رفع موجب صدق عنوان رفع باشد بلکه صرف قابلیت تکلیف در این دو، در صدق رفع کفایت می‌کند.

اگر مورد عدم تکلیف را در این دو مورد، شخص غافل و غیر قابل برای توجّه تکلیف بدانیم چه؟

عدم تکلیف از باب رفع نمی‌باشد.

خلاصه کلام در عبارت مزبور چیست؟

این است که:

معنای (رفع) در (ما لا یعلمون) این است که:

شارع مقدّس وجوب احتیاط را که اثر مجعول شرعی است در حق شاك و جاهل رفع کرده در نتیجه اگر به واسطه عدم رعایت آن، شخص مرتکب خلاف واقع شود، عقاب از او مرتفع است.

لکن نه به این معنا که عقاب اولا و بالذّات مرفوع باشد، تا بگویید: عقاب اثر نیست تا اینکه قابل رفع باشد بلکه غرض این است که:

ص: ۱۱۰

منشأ آنکه وجوب احتیاط است مرفوع است، پس عقاب مترتب برآن نیز مرتفع می‌شود همان‌طور که معنای رفع تکلیف در خطاء و نسیان نیز همین است.

یعنی: چون احتیاط و تحفّظ بر شخص واجب نیست، اگر آن را رعایت نکرد و مرتکب خلاف واقع شد، مؤاخذه و عقابش مرفوع است، چرا که منشا آن مرتفع شده است.

نقش (و لو بالاحتیاط) در متن چیست؟

قید (لم یوجب تحصیل العلم) است یعنی: تحصیل علم به احتیاط واجب نگردید و لو از طریق ایجاب احتیاط در حقّ مکلف شاکّ.

نقش (کفی فی صدّق الرّفع) چیست؟

پاسخ از جمله (مع انّه متفرع علی المخالفهٔ بقید العمد) یعنی اشکال دوم است.

نقش (الغیر المتمکن من الاحتیاط) چیست؟

قید توضیحی برای (الغافل) است.

مراد از قید و مقیّد چیست؟

این است که: غافل غیر ملتفت قادر بر احتیاط نیست، چون اجراء احتیاط در فرض توجه و التفات مکلّف است. به‌هرحال:

۱- اقتضای تکلیف بتاتا در غافل وجود ندارد.

۲- کسی که اقتضای تکلیف در او وجود ندارد، مکلّف بودنش عقلا قبیح است پس: تکلیف در حقّ وی از باب رفع نیست، نه رفع به معنای اخصّ و نه رفع به معنای اعم (از دفع).

مراد از عبارت (حتّی یلزمه ترتّب العقاب) چیست؟

اشارتا پاسخی است از اشکال اوّلی که مطرح شد و تقریب آن این است که:

۱- ارتفاع استحقاق عقاب به واسطه حدیث رفع نمی‌باشد، بلکه مستند به ارتفاع ملزومش (یعنی وجوب احتیاط) می‌باشد.

۲- ایجاب احتیاط اثر شرعی است که ارتفاعش ملازم با ارتفاع استحقاق عقاب و یا احیانا با نفس مؤاخذه است.

ص: ۱۱۱

متن: و الحاصل: انّ المرتفع فیما لا یعلمون و اشباهه ممّا لا یشمله أدلّة التکلیف هو ایجاب التحفّظ علی وجه لا یقع فی مخالفة الحرام الواقعی و یلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع اوّلا و بالذّات امر مجعول یترتّب علیه ارتفاع امر غیر مجعول.

و نظیر ذلک: ما ربّما یقال(۱) فی ردّ من تمسّک علی عدم وجوب الاعادة علی من صلّی فی النّجاسة ناسیا بعموم حدیث الرّفع، من انّ وجوب الاعادة و ان کان شرعیّا الّا انّه مترتّب علی مخالفة المأتیّ به للمأمور به الموجب لبقاء الامر الاوّل و هی لیست من الآثار الشّرعیّة للنّسیان و قد تقدّم انّ الرّوایة لا تدلّ علی رفع الآثار الغیر المجعولة و لا الآثار الشّرعیّة المترتبة علیها هنا کوجوب الاعادة فیما نحن فیه.

و یردّه ما تقدّم فی نظیره من انّ الرّفع راجع هنا الی شرطیّة طهارة اللّباس بالنّسبة الی النّاسی فیقال بحکم حدیث الرّفع انّ شرطیّة الطّهارة شرعا مختصّة بحال الذّکر، فیصیر صلة النّاسی فی النّجاسة مطابقا للمأمور به فلا یجب الاعادة؛ و کذلک الکلام فی الجزء المنسیّ فتأمّل.

و اعلم ایضا انّه لو حکمنا بعموم الرّفع لجمیع الآثار فلا یبعد اختصاصه بما لا یکون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الامّة کما اذا استلزم اضرار المسلم، فاتلاف المال المحترم نسیانا او خطاء لا یرتفع معه الضّمان و کذلک الاضرار بمسلم لدفع الضّرر عن نفسه لا یدخل فی عموم ما اضطرّوا الیه، اذ لا امتنان فی رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغیر فلیس الاضرار بالغیر نظیر سایر المحرّمات الالهیّة المسوّغة، لدفع الضّرر.

و امّا ورود الصّحیحة المتقدّمة عن المحاسن فی مورد حقّ النّاسی اعنی العتق و الصّدقة فرفع اثر الاکراه عن الحالف یوجب فوات نفع علی المعتق و الفقراء لا اضرارا بهم و کذلک رفع اثر الاکراه عن المکره فیما اذا تعلّق باضرار مسلم، من باب عدم وجوب تحمّل الضّرر لدفع الضّرر عن الغیر و لا ینافی الامتنان و لیس من باب الاضرار علی الغیر لدفع الضّرر عن النّفس لینا فی ترخیصه الامتنان علی العباد، فانّ الضّرر اوّلا و بالذّات متوجّه علی الغیر بمقتضی ارادة المکره بالکسر لا علی المکره بالفتح فافهم.

۱- لم نعمر علی من تمسّک بالعموم المذکور سوی ما جعله المحقّق مؤیّدا فی المقام، لاحظ المعتبر، ج ۱، ص ۴۴۲.

ص: ۱۱۲

ترجمه:

(حاصل کلام)

۱- اینکه: مرتفع در (ما لا- یعلمون) و نظائر آن (مثل خطاء و سهو و نسیان) از مواردی که ادلّه تکلیف شامل آن نمی‌شود، ایجاب تحفّظ (وجوب احتیاط) است بر وجهی که فرد در مخالفت حرام واقعی قرار نگیرد و لازمه این رفع (رفع ایجاب تحفّظ)، ارتفاع عقاب و استحقاق آن است، در نتیجه مرفوع اوّلا و بالذّات امر مجعول شرعی (یعنی: ایجاب تحفّظ) است که برآن امر غیر مجعول (یعنی: استحقاق عقاب) مترتّب می‌شود.

(تنظیر)

۲- و نظیر کلام این قائل است؛ آنچه در ردّ کسی که برای عدم وجوب اعاده نماز (در حقّ شخصی که از روی فراموشی در لباس متنجّس نماز خوانده) به عموم حدیث رفع تمسّک نموده، گفته می‌شود که:

وجوب اعاده اگرچه امر شرعی است، لکن مترتّب است بر مخالفت فعل انجام شده با مأمور به، که این مخالفت (با واقع) موجب بقاء امر اوّل (مامور به) است، و به‌هرحال مخالفت (که منشا وجوب اعاده است) از آثار شرعی نسیان نیست (بلکه از آثار غیر شرعی نسیان است) و گذشت که این روایت بر رفع آثار غیر مجعوله و همچنین آثار شرعیّه مترتّب برآن آثار غیر مجعوله که در اینجا وجوب اعاده است در مورد کلام دلالت ندارد.

(ردّ استدلال فوق از جانب شیخ)

۳- و ردّ می‌کند این (کلام قائل) را، آنچه در مثل آن (بنا بر اینکه رفع در اینجا راجع است به شرط بودن طهارت لباس نسبت به شخص ناسی) گفته شد.

پس: به حکم حدیث رفع گفته می‌شود که شرطیّت طهارت (لباس) اختصاص دارد به حال ذکر و توجّه، لذا نماز ناسی (که از روی فراموشی در لباس نجس نماز خوانده) مطابق با مأمور به واقعی است.

پس: اعاده واجب نیست و این‌چنین است کلام در جزء فراموش شده.

۴- همچنین بدان که اگرچه در مورد حدیث، حکم به عموم رفع، نسبت به تمام آثار نمودیم؛ ولی اختصاص رفع به آثاری که در رفعش، امری که با امتنان مزبور منافی باشد پیش نیاید، بعید نیست مثل:

اینکه از رفع آن ضرر بر مسلمانی لازم آید. بنابراین اتلاف مال محترم از روی فراموشی یا اشتباه (موجب ضمان بوده) و با حدیث مزبور رفع نمی‌شود و همچنین است ضرر زدن به مسلمانی به خاطر دفع ضرر از

ص: ۱۱۳

خود که در عموم ما اضطرّوا الیه نمی‌شود، زیرا در رفع اثر از فاعل به سبب ایجاد ضرر به غیر هیچ امتنانی نیست. پس: اضرار به غیر، نظیر دیگر محرّمات الهی تجویز شده برای دفع ضرر از (نفس) نمی‌باشد.

(دفع توهّم توسط شیخ)

۵- اما وارد شـدن صـحیحه یادشـده از کتاب محاسن در مورد حق الناس یعنی: عتق و صدقه و رفع اثر اکراه از حالف (قسم‌خورنده) علّت فوات نفخ بر عبد و فقراء شده است نه علّت ایجاد ضـرر بر آنها، و این گونه است رفع اثر اکراه از مکره در موردی که ضـرر به مسلمانی تعلّق بگیرد، از باب عـدم وجوب تحمل ضـرر به خاطر دفع ضـرر از غیر می‌باشـد و (این رفع اثر) با امتنان تنافی ندارد و به جهت دفع ضـرر از خود، از باب اضـرار بر غیر نمی‌باشـد، تا ترخیصـش با امتنان بر بندگان منافی باشد، زیرا که ضـرر (در این مثال) اوّلا و بالذّات و به مقتضای اراده مکره بر غیر متوجّه است نه بر مکره (به فتح راه).

ص: ۱۱۴

تشریح المسائل

حاصل و خلاصه مطلب از (قلت) در پاسخ اشکال تا ابتدای (نظیر ذلک) چیست؟

این است که مطلب دارای سه صورت است:

۱- در برخی موارد با قطع‌نظر از حدیث رفع، مقتضی برای تکلیف موجود بوده تکلیف هم آمده است منتهی ادلّه تکلیف تعمیم داشته و شامل هر دو صورت اکراه و اختیار می‌شود.

فی المثل:

الف: دلیلی که می‌گوید: شرب خمر حرام است، اطلاق دارد و شامل مختار و مجبور هر دو می‌شود، لکن با فراز (رفع ما استکرهوا علیه) حرمت شرب خمر از شخص مکره رفع می‌شود.

ب: دلیلی (حرّمت علیکم) می‌گوید: میته، خون و گوشت خوک حرام است، لکن این دلیل عمومیت داشته، هم شامل حال اضطرار می‌شود و هم شامل حال اختیار. لکن با فراز (رفع ما اضطرّوا الیه) حکم حرمت از مضطر برداشته می‌شود.

نتیجه اینکه در این‌گونه موارد، رفع می‌تواند به معنای حقیقی کلمه نیز باشد، یعنی رفع الامر ثابت بوده و نیازی به استعمال معنای مجازی و مجازگویی نمی‌باشد.

۲- در برخی موارد دیگر نیز با قطع‌نظر از حدیث رفع مقتضی برای تکلیف وجود دارد، لکن به دلیل مانع تکلیف از جانب مولی صادر نشده است فی المثل:

الف: در شخصی که شاکّ و لا یعلمون است (یعنی: جهل دارد و به جهل خود نیز جاهل است)، مقتضی برای حرمت شرب خمر و یا حرمت .... موجود است.

به عبارت دیگر: شرب خمر دارای مفسده واقعیه بوده و شارع می‌توانست ما را مکلّف به تحصیل علم نماید و بگوید: تا علم و یقین به حلیّت پیدا نکردید، استفاده نکنید و یا لااقل احتیاط را بر مکلّف واجب می‌نمود. چرا که احتیاط در چنین جایی ممکن است لکن از باب تسهیل و امتنان، احتیاط را هم واجب نکرده است.

ب: و یا در مورد شرب خمر ناسی و خاطی نیز، مقتضی (به دلیل مفسده واقعیه) برای وجوب تکلیف و حرمت شرب خمر و تحفّظ را واجب نماید. لکن به حکم (رفع ما لا یعلمون و الخطاء و النسیان) بر این دو گروه منت گذاشته و تکلیف را متوجّه آنها نکرده است.

نکته: در چنین مواردی، (رفع) به معنای (دفع) است، و اثر شرعی مستقیما رفع شده است.

یعنی: وقتی احتیاط واجب نشود، استحقاق عقاب هم رفع می‌شود، لکن ترتب اثر عقلی بر اثر شرعی بلامانع است و لا بالعکس.

ص: ۱۱۵

۳- و در برخی موارد نیز با قطع‌نظر از حدیث رفع، نه مقتضی برای تکلیف وجود دارد و نه تکلیف به صورت بالفعل وجود دارد. مثل شخص جاهل به جهل مرکب، که حتّی احتیاط هم در حقّ او ممکن نیست و عقلا تکلیف بر او قبیح است در نتیجه: نه دفع در اینجا معنا دارد و نه رفع، پس حدیث رفع را نیز با این مورد کاری نیست.

پس عبارت (نعم: لو قبح عقلا المؤاخذة علی الترک ... الخ) اشاره به کدام یک از صور مذکور دارد؟

به صورت سوّم.

حاصل کلام در (و اشباهه ممّا لا یشمله أدلّة التکلیف ....) چیست؟

این است که: مرتفع در تمام موارد خطاء و سهو و نسیان و دیگر موارد حدیث رفع که هیچ‌یک مشمول ادلّه تکالیف واقعیّه نیستند، امر مجعول و اثر شرعی یعنی وجوب احتیاط است.

مراد از امر مجعول و غیر مجعول در (امر مجعول یترتب علیه ارتفاع امر غیر مجعول) چیست؟

مراد از (امر مجعول) ایجاب تحفّظ است و از (غیر مجعول) استحقاق عقاب.

مراد از عبارت (و نظیر ذلک ما ربّما یقال فی ردّ ... الخ) چیست؟

این است که: شبیه این اشکال و جوابی که در رابطه با (ما لا یعلمون و الخطاء و النسیان) وجود داشت در رابطه با جزء و یا شرط فراموش شده هم وجود دارد.

حاصل فرموده شیخ در (من تمسّک علی عدم وجوب الاعادة ...) چیست؟

این است که اگر مکلّفی از روی فراموشی و غفلت:

۱- در لباس نجس و یا بدن غیر طاهر نماز بخواند.

۲- و یا جزئی از اجزاء نماز را مثل سوره و یا ... را انجام ندهد نمازش به دلیل حدیث رفع که می گوید: رفع النسیان صحیح بوده و اعاده لازم ندارد.

پس مراد از (من انّ وجوب الاعادة و ان کان شرعیا الّا انّه ...) چیست؟

مقول قول در (ربّما یقال)، یعنی: اعتراض به استدلال فوق است مبنی بر اینکه وجوب اعاده:

۱- اثر عقلی است.

۲- به فرض که اثر شرعی باشد، به طور مستقیم بر فعل ما مترتب نمی‌شود تا به وسیله حدیث رفع از ناسی مرتفع شود، بلکه به واسطه اثر عقلی بر ما بار می‌شود.

به عبارت دیگر وقتی جزء و یا شرطی از نماز فراموش شد، اثر عقلی آن این است که:

مأتی به با مأمور به منطبق نبوده و مخالفت دارد.

ص: ۱۱۶

اگر مأتی به منطبق با مأمور به نباشد، عقلا امتثال صورت نگرفته است و عمل مجزی نیست. پس باید دوباره نماز را بخواند.

اما این وجوب اعاده اگرچه اثر مجعول و امر شرعی است، لکن منشا آن (وجوب اعاده) مخالفت نماز خوانده شده با واقع (مأمور به) است.

یعنی: نفس مخالفت مأتی به با مأمور به، در بقاء امر اوّل (و عدم امتثال این امر) کافی است.

در نتیجه مقتضای وجوب امتثال (امر) این است که: چنین نمازگزاری بایـد نمازش را اداء اعاده کند حال با توجه به اینکه شـما خود گفتیـد که: حدیث رفع تنها آثار شـرعیّه بلاواسـطه را رفع می‌کند و کاری به آثار عقلیّه، عادیّه و آثار شـرعیّه مع الواسـطه ندارد، در اینجا نیز نمی‌تواند رافع این اثر مع الواسطه و امر غیر مجعول شرعی را رفع کند.

مراد از عبارت (و یردّه ما تقدّم فی نظیره ....) چیست؟

این است که: آنچه در معنـای حـدیث رفع و در پاسـخ به ربّمـا یقـال گفتیم در اینجـا یعنی: مسـئله (من صـلّی فی النجاسـهٔ ناسـیا) نیز خواهیم گفت.

حاصل پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که: رفع در اینجا نیز به معنای دفع است.

یعنی: حدیث رفع اوّلا و بالذّات شـرط بودن طهارت لباس را در حقّ ناسـی رفع می‌نماید پس وجوب اعاده نیز که مترتب بر مخالفت مأتی به با مأمور به است به تبع رفع می‌گردد به عبارت دیگر: حـدیث رفع، شـرطیّت طهارت و جزئیت سوره را از ناسـی برمی‌دارد و دلالت می‌کند بر اینکه این شرط و یا جزء مزبور، به آدم ذاکر اختصاص دارد.

حال وقتی طهارت لباس شرطیّت نداشت و سوره جزئیت نداشت، نمازی که ناسی انجام می‌دهد مخالف مأمور به نیست، بلکه مطابق است، در نتیجه: اعـاده لازم نیست، و ترتّب اثر عقلی بر اثر شـرعی بلامانع است. سـپس می‌فرمایـد: بحث مزبور در شـرطی است که نسیانا مراعات نشود، لکن در جزئی هم که مکلّف از روی فراموشی انجام نداده جاری است. فی المثل:

اگر شما در نماز، سوره فاتحهٔالکتاب و یا جزئی که غیر رکنی است را از روی فراموشی ترک نمایید می‌توان گفت:

به مقتضای حـدیث رفع، پس از متـذکر شـدن لازم نیست نمازتان را اعاده کنیـد. زیرا حـدیث رفع، جزئیت جزء را نسبت به مکلف ناسی رفع نموده است در نتیجه: وجوب اعاده‌ای که مترتب بر مخالفت مأتی به با مأمور به است نیز به تبع آن رفع می‌شود.

ص: ۱۱۷

منظور شیخ از (فتأمّل) در پایان متن مزبور چیست؟

این است که: شرطیت و جزئیت از احکام شرعیّه وضعیه هستند.

احکام شرعیه وضعیه مجعول به جعل مستقل نبوده و از احکام تکلیفیّه انتزاع می‌شوند پس شرطیت و جزئیت از احکام مجعوله شرعی نبوده، انتزاعی و اعتباری هستند حال وقتی شرطیّت و جزئیت مجعول شرعی نباشند، مرفوع شارع هم نمی‌باشند.

در نتیجه نمی‌توان گفت: شرطیّت و جزئیت با حدیث رفع، رفع می‌شوند.

مراد از عبارت (و اعلم ایضا انّه لو حکمنا بعموم الرّفع لجمیع الآثار فلا .... الخ) چیست؟

بیان یک نکته دیگر است مبنی بر اینکه:

اگر جمیع الآثار (اعم از وضعی و تکلیف، دنیوی یا اخروی) مقدّر باشد، چون حدیث رفع، در مقام امتنان صادر شده، اموری را مرتفع می کند که با مقام امتنان سازگار باشند نه ناسازگار.

بنابراین اگر رفع یک اثر ملازم با اضرار بر مسلمان دیگری باشد، حدیث مزبور، ناتوان از رفع آن است.

مگر رفع الاثر چند صورت دارد؟

به چهار صورت:

۱- گاهی رفع آثار شرعیه نه مستلزم اضرار به غیر است و نه مستلزم از بین رفتن نفعی.

فی المثل: اگر کسی از روی جهل و یا اکراه مرتکب شرب خمر شود، حدیث رفع جاری شده و اثر شرعی آن را که حرمت است رفع می کند، در نتیجه حرمت که رفع شد، مؤاخذه‌ای هم وجود نخواهد داشت.

۲- و گاهی رفع جمیع آثار شرعیه، مستلزم اضرار به غیر است. فی المثل: اگر مکلّفی به علّت غفلت و فراموشی از اینکه فلان ملک، مال غیر است و یا از آن جهت که امر بر او مشتبه شده بود بر اینکه این مال مال خودش است در آن تصرف نماید، حدیث رفع وارد شده و به خاطر غفلت و نسیان او حرمت تصرّف را برمی‌دارد، لکن ضمانت را که اثر اتلاف مال غیر است برنمی‌دارد.

چرا رفع در این گونه موارد شامل رفع حرمت و ضمان هر دو نمی‌شود؟

زیرا حدیث رفع اگرچه نسبت به شخص تلف کننده، امتنان است لکن نسبت به شخص متضرّر، خلاف امتنان است و لذا حدیث رفع، رافع ضمان نیست از طرفی طبق حدیث ضمان: (من اتلف مال الغیر فهو ضامن)

۳- و گاهی رفع جمیع الآثار الشرعیهٔ اگرچه سبب دفع ضرر از خود مکلّف می‌شود، لکن مستلزم اضرار به غیر است.

فی المثل: اگر ستمگری شما را مکلّف کرد که به زیدی ضرری وارد کنید مثلا: یک میلیون از او گرفته و

ص: ۱۱۸

به این ظالم بدهید و الّا تهدید کرده که به شما صدمه می‌زند، بر شما جایز نیست که به خاطر دفع ضرر از خودتان آن زید را مورد اضرار قرار دهید و با تمسّک به فراز (ما اضطرّوا الیه) از حدیث رفع بخواهید، ستم خودتان بر زید را و در نتیجه عقاب برآن را مرتفع سازید.

زیرا تجویز این اضرار به زید و رفع حرمت فعل شما در حقّ او امتنان نبوده، بلکه اجحاف محض است درهرصورت ارتکاب هر نوع حرامی در مقام دفع الضّرر عن نفسه جایز است مگر در صورت اضرار به غیر.

۴- و گاهی رفع جمیع الآثار مستلزم اضرار به غیر نیست و لکن مستلزم عدم النفع و یا از بین رفتن منافع است. فی المثل: در اکراه بر حلف بر طلاق، عتاق و صدقه، اگر حدیث رفع وارد شود و اثر عتق اکراهی و صدقه اکراهی و .... را رفع نماید، موجب ضرر رساندن به عبید و اماء و یا فقراء و مساکین نمی‌شود، بلکه موجب عدم نفع است و این منافاتی با مقام امتنان ندارد و قابل رفع است.

چرا حرمت اضرار به غیر از نظر حکم با محرّمات ذاتی که شارع مقدس به منظور دفع ضرر ارتکاب به آنها را جایز داشته متفاوت است؟

زیرا حرمت اضرار به غیر عرضی است.

در تبیین این دو نوع حرمت مثال بزنید؟

فی المثل: اکل میته در حال مخمصه و روزگار قحطی تجویز شده و یا شرب خمر به جهت دواء و درمان و یا رفع اضطرار مباح است، لکن اضرار به غیر برای دفع ضرر از خویش مباح نمی‌باشد.

چه فرقی میان این حرمت عرضی و محرّمات ذاتی وجود دارد؟

این تفاوت که: خدای منان گاهی از روی امتنان به بندگانش، فعلی را که در حقّ بندگانش تحریم فرموده، وقتی حرمت آن موجب ضرر به ایشان گردد، از تحریم آن صرف‌نظر کرده و مباحش می‌گرداند بنابراین: تحریم خوردن مردار، شرب خمر به هنگام اضطرار مرتفع و اباحه جایگزین آن می‌شود اما در اضرار به غیر چون رفع حرمت و منع مؤاخذه از آن، به لحاظ حق النّاسی بودنش متوقف بر رضایت متضرّر است، تا متضرّر (صاحب حقّ) راضی نشود، رفع صورت نمی‌گیرد. در نتیجه: اگر حرمت مزبور بخواهد به وسیله حدیث دفع قبل از رضایت متضرّر، رفع شود با امتنان بر جنس امّت تنافی دارد.

نتیجه مباحث مربوط به حدیث رفع از نظر شیخ چیست؟

این است که: به نظر شیخ:

۱- جمیع الآثار آن امر مقدّر در حدیث رفع است و این حدیث به درد شبهات حکمیه نیز می‌خورد.

۲- در خصوص (ما لا یعلمون) که محل شاهد ماست با قطع‌نظر از قرینه سیاقیه، نیازی به تقدیر هم نداریم، و ماء موصوله قابلیت آن را دارد که حکم از او اراده شود. پس رفع (ما لا یعلمون) یعنی رفع الحکم

ص: ۱۱۹

الذی لا یعلمون. در نتیجه استدلال به حدیث مستقیم خواهد بود.

حاصل مطلب در (و امّا ورود الصحیحهٔ المتقدمهٔ عن المحاسن .... الخ) چیست؟

دفع یک توهّم است مبنی بر اینکه:

این گونه استفاده از حدیث رفع غیر قابل اعتماد است، زیرا:

۱- از طرفی در صحیحه‌ای که از محاسن برقی نقل شد آمده بود که مکلّف را بر طلاق زن و اعتاق مملوک و صدقه اموالش مجبور نموده و او را مکلّف کرده بودند که با خوردن قسم از روی اکراه و اجبار این امور سه گانه را عملی نماید.

۲- از طرفی اگر بر اساس رفع اکراه و اضطرار در حدیث رفع، این فقرات سه گانه نفی شود مملوک و فقراء از قبل این رفع متضرّر می‌شوند.

در نتیجه این مطلب با فرموده شما که اظهار داشتید حدیث تنها آثاری را که با امتنان بر جنس امت تهافت نداشته باشد رفع می‌کند، ناسازگار است.

پاسخ شیخ از این توهّم:

اگرچه معنای رفع اثر اکراه از خوردن قسم، عدم وقوع طلاق و بطلان صدقه است و نتیجه این، آزاد نشدن بنده و محروم ماندن فقراء از رسیدن به مال است، لکن واقعیت امر این است که: این معنا، در حقّ مملوک و فقراء اضرار به حساب نمی‌آید، بلکه نامش عدم المنفعت است که در مبحث قبلی توضیح دادیم.

حال فرق میان ضرر و عدم منفعت غیر قابل انکار است و آن این است که: ضرر با امتنان منافی است، لکن عدم منفعت تهافت و تنافی با امتنان ندارد.

پس مراد از (و کذلک رفع اثر الاکراه عن المکره فی ما اذا تعلّق با ضرار مسلم ... الخ) چیست؟

این است که:

در آن مثال که شخصی دیگری را بر اضرار به مسلمانی اکراه و وی را تهدید می‌کند که چنانچه این کار را انجام ندهی، ضرری بر خودت وارد می‌کنم باید گفت:

در اینجا بر شخص مکره لازم نیست که خود را به منظور دفع ضرر از غیر در معرض تضرّر و تحمّل ضرر قرار دهد، بلکه از آنجا که ضرر:

اوّلا- و بالذّات متوجّه غیر شده و قصد و اراده اکراه‌کننده ایجاد ضرر بر غیر است و مکره را مباشر در این مسئله قرار داده اگر به مقتضای حدیث رفع، اثر اکراه را در حقّ وی (یعنی: مکره) مرفوع بدانیم، هیچ گونه منافاتی با امتنان ندارد.

ص: ۱۲۰

متن: ۱- بقی فی المقام شیء و ان لم یکن مربوطا به و هو:

انّ النّبویّ المذکور مشتمل علی ذکر الطّیرة و الحسد و التّفکّر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق الانسان بشفته و ظاهره رفع المؤاخذة علی الحسد مع مخالفته لظاهر الاخبار الکثیرة:(۱)

و یمکن حمله علی ما لم یظهر الحاسد اثره باللّسان او غیره بجعل عدم النّطق باللّسان قیدا له ایضا.

و یؤیّده تأخیر الحسد عن الکلّ فی مرفوعة الهندی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام المرویّة فی آخر ابواب الکفر و الایمان من اصول الکافی:

قال قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله:

(وضع عن امتی تسعة اشیاء: الخطاء و النّسیان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرة و الوسوسة فی التفکّر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان او بید)(۲) الحدیث.

۲- و لعل الاقتصار فی النّبویّ الاوّل علی قوله «ما لم ینطق» لکونه ادنی مراتب الاظهار.

و روی ثلاثة لا یسلم منها احد: الطّیرة و الحسد و الظّنّ.

قیل: فما نصنع؟

قال: اذا تطیّرت فامض و اذا حسدت فلا تبغ و اذا ظننت فلا تحقّق.(۳)

و البغی عبارة عن استعمال الحسد و سیأتی فی روایة الخصال انّ المؤمن لا یستعمل حسده(۴) و لأجل ذلک عدّ فی الدّروس من الکبائر فی باب الشّهادة اظهار الحسد(۵) لا نفسه.

و فی الشّرائع انّ الحسد معصیة و کذا الظّنّ بالمؤمن و التّظاهر بذلک قادح فی العدالة.(۶)

و الانصاف انّ فی کثیر من اخبار الحسد اشارة الی ذلک.(۷)

۱- بحار الأنوار: ج ۷۳ ص ۱۶۲- ۲۳۷، لاحظ أحادیث الباب ۱۳۱.

۲- الکافی: ج ۲ ص ۴۶۳ ح ۲.

۳- النهایة لابن الأثیر: ج ۳ ص ۱۵۲.

۴- لیست هذه الجملة فی روایة الخصال الآتیة.

۵- الدروس: ج ۲ ص ۱۲۶.

۶- شرائع الإسلام: ج ۴ ص ۱۲۸.

۷- النهایة لابن الأثیر: ج ۳ ص ۱۵۲.

ص: ۱۲۱

ترجمه: نکته‌ای در این مقام باقی مانـد اگرچه مربوط به این بحث ما نمی‌باشـد و آن عبارتست از اینکه حدیث نبوی یادشده مشـتمل است بر ذکر طیره، حسد، تفکر در وسوسه در خلق مادامی‌که انسان لب به کلامی نگشوده و سـخنی به لب نیاورده و ظاهرش رفع (و برداشتن) مؤاخذه بر حسد است با اینکه این معنا با ظاهر اخبار فراوانی مخالفت دارد. (چون از اخبار مؤاخذه حاسد استفاده می‌شود). و حمل حـدیث نبوی بر موردی که حاسـد اثر حسـدش را بر زبان یا سایر جوارحش ظاهر نکرده باشـد با مقید کردن حسد به (ما لم ینطق بشفته) ممکن است.

و مؤیـد این تقییـد، مؤخر ذکر شـدن حسـد از تمـام فقرات است در روایت مرفوعه هنـدی منقول از امام صادق علیه السّلام در آخر ابواب کفر و ایمان کتاب کافی که چنین است:

پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله فرمود: از امت من نه چیز رفع شده است:

خطا، نسیان، عدم علم، عدم طاقت، اضـطرار، اکراه، طیره، وسوسه نمودن درباره مردم، حسد مادامی‌که به زبان یا دست کاری انجام ندهد.

(بررسی شیخ در حدیث)

۲- شایـد اکتفا بر مجرد (ما لم ینطق) در نبویّ اول بـدین جهت است که اظهار ربانی ادنی مراتب اظهار است و روایت شـده سه چیز است که احدی از آن در امان نیست: طیره، حسد و ظنّ.

عرض شد (محضر معصوم ع) پس چه کنیم؟

فرمود: وقتی فـال (شوم) زدی بگـذر و هنگامی که حسـد بردی سـتم مکن و زمانی که ظنّ بردی پیگیری منما. لفظ (بغی): از اعمال حسـد و ترتیب اثر برآن و بزودی در روایت مروی از کتاب خصال خواهـد آمـد که مؤمن هرگز حسـدش را به کار نمی‌برد و بـدین خاطر شهید اول در کتاب دروس، اعمال حسد را در باب شهادت، از معاصی کبیره شمرده است نه نفس حسد را.

و در کتـاب شـرایع حسـد معصیت است چنانچه سوءظن به مؤمن قادح در عـدالت است و انصاف این است که در بسیاری از اخبار مربوط به حسد به این نکته اشاره داشته و آن را مذمت نموده است.

ص: ۱۲۲

متن: ۱- و أمّا الطّيرة: بفتح الياء، و قد تسكّن، و هى فى الأصل التشاؤم بالطير، لأنّ أكثر تشاؤم العرب كان به، خصوصا الغراب. و المراد إمّا رفع المؤاخذة عليها، و يؤيّده ما روى من أنّ الطيرة شرك و إنّما يذهبه التوكّل؛ و إمّا رفع أثرها، لأنّ التطيّر كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

۲- و أمّا «الوسوسة فى التفكّر فى الخلق» كما فى النبوىّ الثانى أو «التفكّر فى الوسوسة فيه» كما فى الأوّل فهما واحد. و الأوّل أنسب، و لعلّ الثانى اشتباه من الراوى. و المراد به- كما قيل-:

وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكّره فى أمر الخلقة، و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه:

۳- ففى صحيحة جميل بن درّاج قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

إنّه يقع فى قلبى أمر عظيم، فقال عليه السّلام «قل لا إله إلّا اللّه» قال جميل: فكلّما وقع فى قلبى شىء قلت لا إله الّا اللّه فذهب عنّى.

۴- و فى رواية حمران عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

عن الوسوسة و إن كثرت، قال عليه السّلام «لا شىء فيها، تقول: لا إله إلّا اللّه».

۵- و فى صحيحة محمّد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«جاء رجل إلى النبىّ صلى اللّه عليه و آله فقال: يا رسول اللّه، إنّى هلكت. فقال صلى اللّه عليه و آله له: أتاك الخبيث، فقال لك: من خلقك؟ فقلت: اللّه تعالى. فقال: اللّه من خلقه؟ فقال: أى و الّذى بعثك بالحقّ، قال: كذا. فقال صلى اللّه عليه و آله: ذاك و اللّه محض الإيمان».

قال ابن أبى عمير: حدّثت ذلك عبد الرحمن بن حجّاج، فقال: حدّثنى أبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«إنّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله إنّما عنى بقوله «هذا محض الإيمان» خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض فى قلبه ذلك».

ص: ۱۲۳

ترجمه:

طیره

۱- اما طیره به فتح (یاء)؛ و حال آنکه گاهی ساکن می‌آید، در لغت فال شوم با پرنده زدن است زیرا که اکثر فالهای شوم عرب با پرنده به‌ویژه کلاغ بوده است و مراد از آوردن پرنده یا رفع مؤاخذه برآن است و تایید می‌کند آن را روایتی به این مضمون: (طیره شرک است و توکل به خداوند آن را از بین می‌برد).

و یا رفع اثر آن است، چرا که؛ پرندگان آنها (اعراب) را از مقاصدشان بازمی‌داشت لذا، شرع مقدّس آن را نفی نمود.

وسوسه

۲- اما وسوسه در اندیشه در خلق چنانچه در حدیث نبوی دوم یا اندیشه در وسوسه در خلق چنانچه در نبوی اول آمده، هر دو یکی است، ولی اولی مناسب‌تر است (از دومی) و شاید دومی اشتباهی است از جانب راوی.

و مراد از آن، چنانچه گفته شده است؛ وسوسه شیطان است نسبت به انسان است هنگام تفکّر او در خلقت و اخبار در عفو و بخشش از آن به حدّ استفاضه رسیده است.

۳- در روایت صحیحه جمیل ابن درّاج آمده است که:

به امام صادق عرض نمودم: در قلب من امر بزرگی واقع شده فرمودند: بگو لا اله الّا اللّه.

جمیل می‌گوید: پس هرگاه در قلب من امری حادث می‌شد کلمه توحید را می‌گفتم پس آن امر از من زایل می‌شد.

۴- و در روایت حمران از امام ابی عبد اللّه علیه السّلام درباره وسوسه اگر به حدّ کثرت برسد پرسیده شد امام فرمودند: چیزی در آن نیست (در صورت حصول: بگو لا اله الا اللّه).

۵- و در روایت صحیحه محمد ابن مسلم از امام صادق علیه السّلام است که: مردی خدمت رسول خدا صلی اللّه علیه و آله آمد و سلام کرد و گفت: یا رسول خدا من هلاک شدم. حضرت فرمودند: ابلیس نزد تو آمده پس به تو گفته است چه کسی تو را خلق نموده و تو گفته‌ای خداوند، پس او گفته چه کسی خداوند را آفریده؟

مرد گفت: آری، قسم به آن کسی که تو را مبعوث نموده به حق ابلیس چنین گفته پس پیامبر فرمود:

این، به خدا قسم عین ایمان و اعتقاد به خداوند است. ابن ابی عمیر می‌گوید: عبد الرحمن بن حجاج این روایت را حدیث نموده و گفت: پدرم به من خبر داد که امام صادق علیه السّلام فرمود: رسول خدا صلی اللّه علیه و آله مرادشان از (محض ایمان) خوف آن مرد از این بود که هنگام عروض چنین وسوسه هلاک شده است.

ص: ۱۲۴

متن: و فی روایهٔ أخری عنه صلی اللّه علیه و آله: «و الذی بعثنی بالحق إنّ هذا لصریح الإیمان. فاذا وجدتموه فقولوا: آمنّا باللّه و رسوله، و لا حول و لا قوهٔ إلّا باللّه»(۱)

و فی روایهٔ اخری عنه صلی اللّه علیه و آله: «إنّ الشیطان أتاکم من قبل الأعمال، فلم یقو علیکم، فأتاکم من هذا الوجه لکی یستزلّکم، فاذا کان کذلک فلیذکر أحدکم اللّه تعالی وحده»(۲).

و یحتمل أن یراد بالوسوسهٔ فی الخلق الوسوسهٔ فی امور الناس و سوء الظنّ بهم. و هذا أنسب بقوله: «ما لم ینطق بشفتیه».

ثم هذا الذی ذکرنا، هو الظاهر المعروف فی معنی الثلاثهٔ الأخیرهٔ المذکورهٔ فی الصحیحهٔ. و فی الخصال، بسند فیه رفع، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «قال ثلاث لم یعر منها نبیّ فمن دونه، الطیرهٔ و الحسد و التفکّر فی الوسوسهٔ فی الخلق»(۳).

و ذکر الصدوق رحمه اللّه فی تفسیرها: أنّ المراد بالطیرهٔ التطیّر بالنبیّ صلی اللّه علیه و آله اذ المؤمن لا یطیّره. کما حکی اللّه، عزّ و جلّ، عن الکفّار: «قالوا اطّیّرنا بک و بمن معک». و المراد بالحسد أن یحسد، لا أن یحسد، کما قال اللّه تعالی: «أم یحسدون النّاس علی ما آتاهم اللّه». و المراد بالتفکّر ابتلاء الأنبیاء علیهم السّلام بأهل الوسوسهٔ، لا غیر ذلک، کما حکی اللّه عن الولید بن مغیرهٔ: إِنَّهُ فَکَّرَ وَ قَدَّرَ فَقُتِلَ کَیْفَ قَدَّرَ. فافهم.

و قد خرجنا فی الکلام فی النّبویّ الشّریف عمّا یقتضیه وضع الرّسالهٔ.

۱- الکافی، ج ۲ ص ۴۲۵.

۲- الکافی، ج ۲ ص ۴۲۶.

۳- الخصال، ص ۸۹.

ص: ۱۲۵

ترجمه: ۱- و در روایت نبویّ دیگر از پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله منقول است که:

سوگند به آن کسی که مرا به حقّ و درستی فرستاد این خوف و وحشت، عین ایمان به خداوند است، پس هرگاه چنین حالتی را (در خود) یافتید بگویید:

ایمان آوردیم به خدا و فرستاده‌اش و هیچ نیرویی نیست مگر قوه‌ای که وابسته به باری‌تعالی است.

۲- و محتمل است که از وسوسه در خلق وسوسه در امور مردم و سوءظنّ به آنها اراده شده باشد و این معنا با عبارت (ما لم ینطق بشفته) مناسب‌تر است.

سپس می‌فرماید: این معنایی که ما در صحیحه ذکر نمودیم، همان معنای ظاهر و معروف در معنای این سه فقره و فراز اخیر است که ذکر شد (یعنی: طیره، حسد و وسوسه).

لکن جناب صدوق در کتاب خصال روایت مرفوعه‌ای از ابی عبد اللّه علیه السّلام به شرح زیر نقل نموده که:

(ثلاث لم یعر منها نبیّ فمن دونه: الطّیرة و الحسد و التّفکر فی الوسوسة فی الخلق) و سپس در تفسیر آن می‌فرماید:

۱- مراد از طیره، تطیّر و فال بد زدن به پیامبر صلی اللّه علیه و آله و یا به (انسان) مؤمن است، نه (ابتلای) پیامبران به تطیّر، همان‌طور که خدای عزّ و جلّ (در کتابش) از زبان کفّار حکایت نموده است که:

گفتند: که ما به تو کسانی که با تو هستند تطیّر و فال بد می‌زنیم.

۲- و مراد از حسد، محسود واقع شدن است، نه اینکه (خود) حسادت کند، چنانکه خدای تعالی فرموده:

یا حسد می‌برند مردم بر آنچه خداوند به ایشان داده است.

۳- و مراد از تفکّر ابتلاء انبیاء به اهل وسوسه می‌باشد نه غیر آن، چنانکه خدای تعالی در قرآن از ولید ابن مغیره نقل می‌فرماید که: به درستی که او اندیشید و تقدیر نمود، پس به همان امری که تقدیر کرده بود، خودش کشته شد.

ص: ۱۲۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در عبارت (بقی فی المقام شیء .... الخ) چیست؟

طرح یک بحث حاشیه‌ای است راجع به سه فراز آخر حدیث رفع که ارتباطی هم به کیفیت استدلال ما نیز ندارد و آن عبارتست از اینکه حدیث نبوی صلی اللّه علیه و آله شامل سه فراز دیگر از جمله: طیره، حسد و تفکر در وسوسه.

مراد از (رفع حسد) در حدیث رفع چیست؟

یا این است که: حرمت بر حسد از مکلّف رفع شده و یا اینکه مؤاخذه در صورت بقاء حرمت بر حسد به طور مطلق (چه در درونش شعله‌ور باشد و علی الظاهر کتمان کند و چه اینکه آن را به واسطه زبان و با عمل آشکار نیز بنماید)، رفع شده است.

آیا رفع مزبور صحیح است؟

از آنجا که روایات عدیده‌ای دلالت دارند که (حسد) مطلقا حرام است و دارای مؤاخذه، با حدیث رفع تنافی دارد فی المثل: در روایت است که: الحسد یأکل الحسنات کما یأکل النار الحطب.

۲- و یا این است که حدیث مذکور مربوط به اظهار حسد است و حدیث رفع مربوط به موردی است که فرد حسود، حسادت خود را با دست و زبانش آشکار و اظهار نکند.

نکته:

احتمال دوّم به دلیل مؤیداتی که شیخ در متن آورده و نیازی به تکرار ندارند، بهتر و انسب می‌باشد.

طیره از نظر لغوی به چه معناست؟

به معنای تشأم و فال بد زدن به‌ویژه پرندگان بوده است مخصوصا کلاغ لکن در اثر کثرت استعمال، غلبه در مطلق فال بد زدن پیدا نموده است، حال بر هر امری که باشد.

مراد حدیث رفع در رابطه با رفع طیره چیست؟

یا به این معناست که طیره در امتهای گذشته حرام بوده و حرمت و یا عقابش از آنها رفع شده و یا به این معناست که اصلا: طیره حرام نبوده تا حرمت آن از امّت اسلامی برداشته شود، منتهی مردم فال بد می‌زدند و به گمان ضرر نه سرکار می‌رفتند و نه سفر، و لذا شارع مقدّس با حدیث رفع آنها را از این امر بازداشته و به آنها اجازه اقدام می‌دهد.

پس: اثر طیره که ترک اقدام باشد آن‌هم از روی اعتقاد به ضرر، توسط حدیث رفع، رفع شده است.

تعبیرات (وسوسه) در متن به چه نحو است؟

فراز وسوسه در دو روایت به دو تعبیر آمده است:

ص: ۱۲۷

۱- یکی در حدیثی که شیخ صدوق نقل کرده، آمده است که (الوسوسهٔ فی التفکّر فی الخلق) ۲- و یکی در حدیث مرفوعه هندی که آمده است که: (التفکّر فی الوسوسهٔ فی الخلق).

کدامیک از دو تعبیر فوق عقلا انسب است؟

تعبیر اول، چرا که وسوسه در تفکّر غالبا در امری از امور پیدا می‌شود نه تفکّر در وسوسه.

مراد حدیث چیست؟

۱- اگر مراد از خلق، معنای مصدری آن یعنی خلقت و آفرینش باشد، در هنگام تفکّر در آفرینش جهان، انسان و مبدا آفرینش، شیطان به وسوسه او پرداخته و شبهات نامربوطی را در رابطه با خدای عالم در جان او می‌اندازد، که او را چه کسی آفریده، او کجاست، و هکذا امثالهم ....

بر اساس مطلب و معنای فوق، معنای حدیث این است که:

این گونه از فکرها در امتهای گذشته حرام بود لکن خدا بر امّت اسلام منّت گذاشت و حرمت و مؤاخذه را از آنها رفع نمود.

نقل روایات متعدّد توسط شیخ در رابطه با وسوسه به چه منظور است؟

به این منظور است که هریک از مؤمنین به هنگام اندیشه در امور آفرینش، دچار این گونه سؤالات وسوسه‌انگیز می‌شود که برای رهایی از آن و شر وسواس شیطانی به خدا پناه ببرد.

۲- و اگر مراد از خلق به معنای اسم مفعولی یعنی: آنچه خلق شده است باشد و مراد از وسوسه در تفکر در خلق به معنای سوءظن داشتن به مردم باشد، مراد از حدیث این است که:

این مسئله در امتهای گذشته حرام بود، لکن از امت اسلامی رفع شد (البتّه در صورتی که به دنبال سوءظن تجسّس نباشد و الا حرام است.)

از نظر شیخ کدام‌یک از دو معنای فوق نسبت به تعبیر ما لم ینطق بشفتیه انسب است؟

معنای دوم انسب است، چرا که وسوسه معمولا در امر مخلوق است و نه در امور خلقت.

نظر فقهاء پیرامون معنای سه فراز آخر حدیث چیست؟

همین معنایی است که جناب شیخ فرمود:

معنای روایت مرفوعه‌ای که جناب صدوق در خصال از امام صادق نقل نموده چیست؟

این است که: سه خصلت است که هیچ پیامبر یا ولیّی از این سه خصلت به دور نمی‌باشد، که همان طیره، حسد و تفکر در وسوسه در خلق است.

از معنای ظاهری حدیث چه برداشت می‌شود؟

اینکه این اوصاف همان‌طور که در افراد عادی و معمولی وجود دارد، در انبیاء و اولیاء نیز یافت می‌شود.

ص: ۱۲۸

طرح این حدیث از جانب صدوق رحمه اللّه برای چیست؟

سازگـار کردن این ظاهر با مقام انبیاء است، چرا که ایشان دیـده است که این ظاهر با مقام انبیاء ناسازگار است لـذا در صـدد توجیه برآمده می گوید:

۱- مراد از طیره ایـن نیست که پیـامبران و اولیـاء خـود متصـف به این صـفات بـوده و خـود فـال بـد می‌زنـد، بلکه مراد این است که دیگران به پیامبران فال بد می‌زدند.

فی المثل: وقتی فرد عزم سـفر داشت چنانچه پیامبری از مقابل او عبور می کرد می گفت: این سـفر شـرّ و ناخوشاینـد است. و در تأیید این توجیه یک شاهد قرآنی نیز آورده مبنی بر اینکه:

قوم حضرت صالح علیه السّلام گفتند: اطَّیَّرْنا بِکَ وَ بِمَنْ مَعَکَ.

۲- و مراد از حسـد این نیست که خـود انبیـاء و اولیـاء علیهم السّـلام خـود دارای حسـادت بوده‌انـد بلکه منظـور این است که ایشـان محسود واقع می‌شدند و در تأیید این معنا یک شاهد مثال نیز از قرآن می‌آورد که:

أَمْ یَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلی ما آتاهُمُ اللَّهُ ...

یعنی: آیـا کفـار و منـافقین به مردم حسـد می‌ورزنـد، یعنی: انبیـاء و مؤمنان را بر آنچه خـدا به آنها داده از مقام نبوت و ایمان، مورد حسادت قرار می‌دهند.

۳- و مراد از تفکر در وسـوسه در خلقت این نیست که انبیـاء هم در امر خلقت دچـار سـوءظن و وسـوسه می‌شدنـد، بلکه منظور این است که انبیاء علیهم السّـلام در میان مخلوقات به اهل وسوسه مبتلا بودنـد، چنانکه قرآن از قول ولیـد بن مغیره نقل می کند که وقتی وارد مجلس شد گفت: شما گمان می کنید که محمد صلی اللّه علیه و آله مجنون است و یا کاهن است و یا شاعر است؟

قریش گفتنـد: پس قصّـه چیست؟ فکر کرد و گفت: سـاحر است، فقتـل کیـف قـدر یعنی: مرگ بر او، نفرین بر او، این چه تقـدیری است.

مراد از (و افهم) چیست؟

این است که این توجیه صـدوق خلاـف ظاهر حـدیث است و اگر این ظاهر را بخواهیم توجیه کنیم بایـد بگوییم: اگر این صـفات بر انبیاء عارض بشود آنی است و استقرار ندارد و این مقدار حرام نبوده و حرمت از آنها رفع شده است.

ص: ۱۲۹

متن:

و منها قوله علیه السلام: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(۱)

فان المحجوب حرمهٔ شرب التّتن فهی موضوعهٔ عن العباد.

و فیه ان الظاهر مما حجب اللّه علمه ما لم یبیّنه للعباد لا ـ ما بیّنه و اختفی علیهم من معصیهٔ من عصی اللّه فی کتمان الحقّ أو ستره، فالرّوایهٔ مساوقهٔ لما ورد عن مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام:

«إنّ اللّه تعالی حد حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سکت عن أشیاء لم یسکت عنها نسیانا لها، فلا تتکلّفوها، رحمهٔ من اللّه لکم»(۲).

و منها: قوله علیه السّلام:

«الناس فی سعهٔ ما لم یعلموا»(۳).

فإنّ کلمهٔ «ما» إمّا موصولهٔ اضیف إلیه السعهٔ و إمّا مصدریّهٔ ظرفیّهٔ، و علی التقدیرین یثبت المطلوب.

و فیه: ما تقدّم فی الآیات من أنّ الأخباریّین لا ینکرون عدم وجوب الاحتیاط علی من لم یعلم بوجوب الاحتیاط من العقل و النقل بعد التأمّل و التتبّع.

و منها: روایهٔ عبد الأعلی عن الصادق علیه السّلام، قال:

«سألته عمّن لم یعرف شیء، هل علیه شیء؟ قال: لا»(۴).

بناء علی أنّ المراد بالشیء الأوّل فرد معین مفروض فی الخارج حتّی لا ـ یفید العموم فی النفی، فیکون المراد: هل علیه شیء فی خصوص ذلک الشیء المجهول؟ و أمّا بناء علی إرادهٔ العموم فظاهره السؤال عن القاصر الّذی لا یدرک شیء.

۱- التوحید، ص ۴۱۳.

۲- نهج البلاغهٔ: الحکم ۱۰۵.

۳- عوالی اللآلئ: ج ۱ ص ۴۲۴ ح ۱۰۹.

۴- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۴ ح ۲.

ص: ۱۳۰

ترجمه:

و از جمله این اخبار

۱- این فرموده امام علیه السّلام است که: آنچه را که خداوند علمش را از بندگان مستور قرار داده از ایشان مرفوع است. و لذا چون حرمت استعمال دخانیات مستور است، در نتیجه آن (حرمت) از ایشان مرفوع است.

مناقشه شیخ

آنچه از عبارت (ما حجب اللّه ...) برمی‌آید مواردی است که خداوند آن را برای بندگان بیان نفرموده، نه آنچه را (مواردی) که بیان نموده، و لکن به واسطه عصیان، افراد عاصی که حق را کتمان می‌دارند از آنها مخفی مانده است. پس: این روایت مساوق با روایتی است که از مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام وارد شده است که: خدای تعالی حدودی را معین فرموده است، پس از آن حدود تجاوز نکنید و واجباتی را واجب نموده، پس از آنها سرپیچی نکنید. و از بیان اموری ساکت شده، البته نه از روی فراموشی، پس خود را درباره آنها به رنج و زحمت نیندازید، به خاطر رحمت خدا بر شما.

و از جمله این اخبار

۲- این فرموده امیر مؤمنان است که مردم در توسعه هستند تا موقعی که نمی‌دانند و جاهل‌اند زیرا کلمه (ما) در (ما لا یعلمون) یا موصوله‌ای است که به (سعهٔ) اضافه شده و یا مصدریّه ظرفیه است که در هر دو فرض مطلوب ثابت می‌شود.

مناقشه شیخ

در این استدلال، همان اشکالی وجود دارد که در آیات و استدلال به آنها گذشت، مبنی بر اینکه اخباری‌ها درباره کسی که بعد الفحص به وجوب احتیاط عالم نیست، چه از طریق عقل و چه از طریق نقل، عدم وجوب احتیاط را انکار نمی‌کنند (لکن کسی که به دلیل عقلی یا نقلی دالّ بر وجوب احتیاط دست یافته باید احتیاط کند.

و از جمله این اخبار

۳- روایت عبد الاعلی از امام صادق علیه السّلام است که می‌گوید: درباره کسی که چیزی نمی‌داند از حضرتش پرسیدم آیا بر او چیزی هست؟ فرمودند: خیر و اما نحوه استدلال این‌گونه است که:

۱- یا مبنی بر این است که مراد از شیء (اولی) فرد مشخص در خارج است تا (در غیر این صورت) افاده عموم نکند پس مراد این است که آیا در خصوص آن شیء تکلیفی برعهده این شخص هست یا نه؟

۲- و یا مبنی بر اراده عموم از کلمه (شیء) است که در نتیجه به ظاهر سؤال راجع به جاهل قاصری است که هیچ‌چیز را نمی‌داند.

ص: ۱۳۱

تشریح المسائل

دومین حدیثی که حضرات اصولیین درباره شک در تکلیف به منظور اثبات اصل برائت بدان استدلال کرده‌اند کدام است؟

حدیث حجب است که امام علیه السّلام می‌فرماید: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

۱- استعمال دخانیات نسبت به ما محجوب و مجهول (یعنی: مشکوک الحکم) است.

۲- هر امری که از ما محجوب باشد بنا بر حدیث مزبور نسبت به آن آزادیم و فاقد تکلیف.

پس ما نسبت به استعمال دخانیات آزادیم و در صورت ارتکاب معاقب نیستیم و هذا معنی اصالهٔ البراءهٔ به عبارت دیگر هرچه را خداوند اطلاع و آگاهی آن را از بندگان مستور قرار داده، از ایشان مرفوع است اگرچه در واقع واجب و یا حرام باشد.

محتمل التحریمی مثل: استعمال دخانیات معلوم نیست پس: حرمت این محتمل (استعمال دخانیات) از ما مرفوع است.

قبل از بیان اشکال شیخ به استدلال مذکور بفرمایید معلوم نبودن حکم برای عباد به چه نحو است؟

۱- یا این است که احکامی که عند اللّه و عند الرسول و الائمه در لوح محفوظ ثبت و ضبط است بتاتا از طرف شارع به جهت مصالحی هنوز به بندگان ابلاغ و اظهار نشده.

۲- یا این است که این احکام را شارع مقدس بیان فرموده، امتثال و اطاعتش را نیز از عباد طلب فرموده لکن این احکام به واسطه ستم ستمگران و خیانت برخی از دسترس بندگان مخفی مانده است.

اشکال شیخ به استدلال مزبور چیست؟

۱- این است که: اگر معلوم نبودن حکم از سنخ اول یعنی: عدم ابلاغ و بیان باشد، چنین احکامی از بندگان مرفوع و در حق آنها منجز نیست چون شرط تنجز علم است و حدیث مزبور ناظر بر چنین احکامی است.

مفهوم مطلب این است که: احکامی که توسط حجج الهی بیان گردیده و به دست ما رسیده از قبیل وجوب نماز و روزه و .... بالاجماع در حقّ ما منجّز و مخالفت آنها موجب عقوبت است.

۲- و اگر معلوم نبودن حکم از قسم دوم یعنی اختفای آن از بندگان باشد، نمی‌توان آن را از بندگان مرفوع دانست و با استدلال به حدیث مزبور به نفی و سلب چنین احکامی از مکلّفین پرداخت خلاصه اینکه: حدیث ناظر به قسم اوّل از احکام است و نه قسم دوّم چون‌که در حدیث، حجب به خداوند اسناد داده شده و خدا را به دلیل مصالحی عامل حجب دانسته، و حال آنکه در قسم دوم عامل حجب ظلم ظالمین است. پس حدیث حجب مترادف با حدیث دیگری است از مولای متقیان علیه السّلام که فرمودند:

ص: ۱۳۲

خداوند حدودی را تعیین فرموده پس مبادی از این حدود تعدّی کنید و واجباتی را مقرّر فرموده پس مبادا آنها را معصیت کرده و انجام ندهید و از چیزهایی نیز سکوت فرموده پس خود را نسبت به آنها به زحمت نیندازید. البته این سکوت نه از روی فراموشی است بلکه از باب رحمت خداوند بر شما بندگان است.

در نتیجه: راجع به حدیث حجب باید گفت ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

چرا در عبارت (فهو موضوع عنهم) از مرفوع عنهم استفاده نشده است؟

چون‌که ماده وضع اگر با کلمه عن استعمال شود به معنای همان رفع است.

سومین حدثی که در اثبات اصل برائت در شبهات بدویه بدان تمسّک شد، کدام حدیث است؟

حدیث سعهٔ است که امام علیه السّلام فرموده: الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون.

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

این است که:

۱- اگر (ماء) موصوله باشد و مضاف الیه سعهٔ، معنای عبارت این است که: الناس فی سعهٔ حکم الذی لا یعلمون.

۲- و اگر (ماء) زمانیه باشد و ما بعد خود را به تأویل مصدر ببرد و دلالت بر زمان بکند، معنای عبارت این است که: الناس فی سعهٔ مدهٔ جهلهم بالحکم.

در نتیجه: اخذ هریک از دو معنای مذکور در اثبات مطلوب قابل استشهاد است، زیرا تکلیف مجهول در هر دو فرض از شخص جاهل، مرفوع است و جاهل در قید امتثال آن نمی‌باشد و لذا:

۱- استعمال دخانیات از احکامی است که مردم نسبت به آن لایعلمون‌اند.

۲- مردم نسبت به هر حکمی که جاهل باشند، رخصت داشته و در صورت ارتکاب معاقب نیستند.

پس مردم نسبت به شرب توتون تا زمانی که از آن آگاهی نیابند، آزادند.

اشکال جناب شیخ به این تقریب چیست؟

این است که: دلالت این حدیث نیز همچون دلالت آیات معلّق است، چرا که حدیث می‌گوید: تا زمانی که علم ندارید و بیانی به شما نرسیده، در وسعت بوده و احتیاط بر شما واجب نیست لکن اگر علم آمد و مسئله تبیین گردید اعم از اینکه این علم عقلی باشد یا نقلی، خصوصی باشد یا عمومی دیگر محلّی برای حدیث مزبور وجود ندارد و این در حالی است که:

با ادلّه عقلی و اخبار هر دو اثبات شده که احتیاط در مسئله مورد بحث (یعنی باب شبهات بدویه واجب است) یعنی: این ادله عقلیه و نقلیه در باب شبهات بدوی بیانیت دارند، و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و

ص: ۱۳۳

لذا تمسّک به این سنخ از ادله (حدیث حجب) مورد ندارد، چرا که نسبت آن ادلّه عقلیه و نقلیه به این روایات مثل نسبت اصل با دلیل است.

البته اگر ثابت شود که ادله احتیاط در باب شبهات بدویه بیانیت ندارند، آنگاه نوبت به این حدیث خواهد رسید.

چهارمین حدیث مورد تمسّک در اثبات اصل برائت در شبهات بدویه کدام حدیث است؟

روایت عبد الاعلی از امام صادق علیه السّلام است که: سألته عمّن لم یعرف شیئا هل علیه شیء؟ قال علیه السّلام: لا.

کیفیت استدلال ایشان به حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- اگر مراد از (شیء) اوّل یک شخص معین و مفروضی است که مکلّف به آن جهل دارد صورت سؤال بدین نحو است که: آیا کسی که امر معین و شیء خاصّی را نمی‌داند، آیا نسبت به آن مکلّف است یا نه؟

۲- و اگر مراد از (شیء) اوّل حالت نکره آن باشد چون بعد از نفی واقع شده، مفید عموم بوده و صورت سؤال این می‌شود که: آیا کسی که هیچ نمی‌داند و به کلّی از اسلام و احکام آن بی‌اطلاع است تکلیف دارد یا ندارد؟

۱- حال: اگر معنای دوّم را در نظر بگیریم، سؤال سائل از جاهل قاصری شده که جاهل بحث است و از موضوع بحث ما خارج است، چرا که ربطی به مجتهد شاک در فلان مسئله ندارد.

۲- اگر معنای اول مراد باشد که سؤال از امر مجهول خاصّی است که مکلّف به آن جاهل است با مورد بحث ما انطباق دارد.

در نتیجه به حدیث مزبور تمسّک کرده می گوییم: چنین جاهلی مکلّف نبوده و حکمش برائت است.

اشکال استدلال مذکور چیست؟

این است که:

اولا: حدیث ظهور در احتمال (معنای) دوم دارد، چونکه (شیء) نکره در سیاق نفی است و لذا مفید عموم است.

ثانیا: به فرض که ظاهر در احتمال (یا معنای) دوّم نباشد، مجمل و ذو احتمالین خواهد شد.

در نتیجه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ص: ۱۳۴

متن: و منها قوله علیه السّلام:

«أیّما امرؤ ارتکب أمرا بجهالة فلا شیء علیه»(۱)

و فیه: أنّ الظاهر من الروایة و نظائرها من قولک «فلان عمل هکذا بجهالة» هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا یعمّ صورة التردّد فی کون فعله صوابا أو خطأ.

و یؤیّده أنّ تعمیم الجهالة بصورة التردّد یحوج الکلام إلی التخصیص بالشاکّ الغیر المقصّر، و سیاقه یأبی عن التخصیص، فتأمّل.

و منها: قوله علیه السّلام:

«إنّ اللّه تعالی یحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم»(۲).

و فیه: أنّ مدلوله- کما عرفت فی الآیات و غیر واحد من الاخبار- ممّا لا ینکره الأخباریّون.

و منها: قوله علیه السّلام فی مرسلة الفقیه:

«کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»(۳).

استدلّ به الصدوق علی جواز القنوت بالفارسیّة(۴)، و استند إلیه فی أمالیه حیث جعل إباحة الأشیاء حتّی یثبت الحظر من دین الإمامیّة(۵). و دلالته علی المطلب أوضح من الکلّ، و ظاهره عدم وجوب الاحتیاط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهی فی الشیء من حیث هو، لا من حیث کونه مجهول الحکم، فإن تمّ سیأتی من أدلّة الاحتیاط دلالة و سندا وجب ملاحظة التعارض بینها و بین هذه الروایة و أمثالها ممّا یدلّ علی عدم وجوب الاحتیاط، ثمّ الرجوع إلی ما یقتضیه قاعدة التعارض.

۱- تهذیب الأحکام: ج ۵ ص ۷۲- ۷۳ ح ۴۷، مع اختلاف یسیر.

۲- الکافی: ج ۱ ص ۱۶۴ ح ۴.

۳- الفقیه: ج ۱ ص ۳۱۷ ح ۹۳۷.

۴- المصدر السابق.

۵- لم نعثر علیه.

ص: ۱۳۵

ترجمه:

و از جمله اخبار

۱- این سخن امام علیه السّلام است که (هر شخصی که، امری را از روی جهالت مرتکب شود تکلیفی بر او نیست).

مناقشه شیخ

ظاهر این روایت و اشباه آن از جمله این گفته شما که (فلان عمل بکذا بجهالهٔ) دالّ بر اعتقاد (شخص) به صحیح بودن (فعلی) و غافل بودن (شخص) از واقع است.

لذا شامل فرضی که، شخص در صواب و خطاء بودن فعلش مردّد و مشکوک باشد نمی‌شود و مؤید آن این است که: تعمیم دادن جهالت به دو صورت غافل و شاک کلام را نیازمند به اختصاص دادن به شاك غیر مقصّر می کند در حالی که، سیاق این حدیث از تخصیص دادن اباء دارد.

و از جمله اخبار

۲- این سخن امام علیه السّلام است که: خدای تعالی، به آنچه به بندگانش داده و بر ایشان تعریف نموده استدلال می کند.

مناقشه شیخ

مدلول حدیث مذکور همان‌طوری که در آیات و بسیاری از احادیث دانسته شد از جمله اموری است که؛ اخباری‌ها آن را انکار نمی کنند.

و از جمله اخبار

۳- این سخن امام علیه السّلام است در مرسله کتاب من لا یحضره الفقیه که: هر چیزی مطلق و مباح است تا اینکه، نهی در آن وارد شود. جناب صدوق بر جواز خواندن قنوت به فارسی، به این حدیث شریف در کتاب امالی استدلال نموده، چه آنکه اباحه اشیاء تا اثبات منع آنها از مذهب شیعه امامیه است.

نظر شیخ

دلالت این حدیث شریف بر مطلوب (برائت) مجتهدین از تمام (روایت) روشن‌تر است و ظاهر حدیث دال بر عدم وجوب احتیاط است. زیرا ظاهرا مراد ورود نهی است در مورد (هر) شیئی به اعتبار عنوان خودش، نه به اعتبار مجهول الحکم بودنش.

لذا، اگر ادلّه آتیه اهل احتیاط (اخباریون) از جهت دلالت و سند تمام باشد، واجب است که میان آنها و این روایت و امثالش که بر عدم وجوب احتیاط دلالت دارند، اعتبار تعارض نمود و بعد از آن به قاعده جاری در باب تعارض رجوع نمود.

ص: ۱۳۶

تشریح المسائل

پنجمین حدیث مورد استدلال حضرات جهت اثبات برائت در شبهات بدویه کدام حدیث است؟

این حدیث شریف است که: هر شخصی که امری را از روی جهالت مرتکب شود تکلیفی بر او نیست.

کیفیت استدلالشان چیست؟

۱- کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند اگر استعمال کند از روی جهالت است. صغری

۲- بنا بر حدیث مزبور، هر ارتکاب امری که از روی جهالت باشد، عقاب ندارد. کبری

پس: کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند اگر مرتکب شود، عقاب ندارد. نتیجه

قبل از بیان اشکال شیخ بفرمایید جاهل بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- جاهل محض، که از حکم مسئله آن‌هم بجنسه خبر ندارد.

۲- جاهل به جهل مرکب، که فی الجملهٔ به حکم (بجنسه) علم دارد، لکن در نوع حکم مشکل دارد.

یعنی: فکر می‌کند که فلان حکم درست است و حال آنکه آنچه را که او بدان یقین کرده خلاف واقع است.

۳- جاهل به جهل بسیط (و یا شاک)، که از جهل خود خبر دارد، لکن حکم را نمی‌داند امّا می‌داند که نمی‌داند.

با توجه به معانی جهل و جاهل اشکال شیخ به استدلال مزبور چیست؟

۱- حدیث مزبور ظهور در جاهل به جهل محض و جهل مرکب فعلی را صواب و از واقع آن غافل است دارد.

۲- بحث ما پیرامون جاهل به جهل بسیط یعنی شاکی است که در صواب و خطا بودن فعل مردّد است.

پس: حدیث در جاهل به جهل بسیط ظهور نداشته و از آنچه ما در صدد آن هستیم بیگانه است.

مؤید بیان شیخ چیست؟

اولاـ در اینجا جهالت سبب ارتکاب شده و بلاشک این جهل، جهل مرکب است نه بسیط، چرا که شک به ما هو شک یا سبب ارتکاب نیست و یا اگر هم باشد اضعف از جهل مرکب است.

ثانیا: اگر مراد از جهالت، شک باشد باید حدیث را تخصیص بزنیم و بگوییم: کسی که امری را از روی جهالت انجام دهد تکلیفی بر او نیست مگر جاهل به جهل بسیطی که مقصر است و معاقب.

پس: حدیث مخصوص به جاهل قاصر (یعنی فاحصی که به حکم واقعی نرسیده و شاک مانده) است.

حدیث در مقابل تعلیل است یعنی: جهالت سبب ارتکاب است. و العلهٔ تعمّم.

ص: ۱۳۷

پس: حدیث ابی از تخصیص است و فرقی میان قاصر و مقصر نیست. در نتیجه: حدیث شامل آن مسئله‌ای که ما درصدد آن هستیم نمی‌شود.

مراد از (فتأمّل) در پایان بحث مربوط به این حدیث چیست؟

شاید اشاره داشته باشد به اینکه تخصیص حدیث به غیر مقصر لازم است چه جهالت به معنای غفلت باشد و چه به معنای اعم از شاک باشد.

به عبارت دیگر: اگر مراد از جهالت جهل مرکب هم باشد نیاز به تخصیص داریم و باید غیر مقصّر را از حکم حدیث خارج کنیم چرا که جاهل و یا غافل قاصر معذور است و نه جاهل مقصّر.

ششمین حدیثی که حضرات در اثبات برائت در شبهات بدویه بدان تمسّک کرده‌اند کدام حدیث است؟

این فرموده امام علیه السّلام است که: انّ اللّه تعالی یحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

۱- منطوق حدیث این است که: خدا در قیامت بر اموری با بندگانش احتجاج می‌کند که آنها را به بندگان ابلاغ فرموده.

۲- مفهوم حدیث این است که: نسبت به اموری که اعلام نفرموده احتجاج و مؤاخذه‌ای نیست.

حرمت شرب توتون به ما ابلاغ نشده خدا بنده‌اش را به ارتکاب شرب توتون مؤاخذه نمی‌کند، هذا معنا اصل البراءة.

اشکال شیخ بر استدلال مزبور چیست؟

۱- دلالت این حدیث نیز مثل حدیث سعهٔ معلّق به این است که: ادلّه احتیاط در موارد شبهات بدویه دلیلیّت نداشته باشد.

۲- ادله احتیاط در شبهات بدویه و اثبات وجوب احتیاط در آنها دلیلیّت دارد.

۳- با آمدن بیان (توسط ادله)، عدم البیان (که دلیلیّت نداشتن ادلّه باشد) از میان می‌رود.

در نتیجه: نوبت به اجرای مفاد این حدیث نمی‌رسد.

به نظر شما نظر شیخ اطلاق دارد؟

خیر، زیرا اگر این ادلّه در نزد کسی موجود نباشد، می‌تواند به حدیث مزبور به برائت و اباحه، تمسّک نماید.

هفتمین حدیثی که در باب شک در تکلیف و اثبات برائت به آن تمسّک شده کدام حدیث است؟

روایت مرسله‌ای است که شیخ صدوق رحمه اللّه در من لا یحضره الفقیه از امام علیه السّلام نقل نموده که: کل شیء مطلق (یعنی: مباح و مرخص فیه)، حتّی یرد فیه نهی.

ص: ۱۳۸

کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

۱- الاصل فی الاشیاء الاباحهٔ الّا ما اخرجه الدلیل.

۲- نهی که شرب توتون را از اباحه خارج کند به ما نرسیده است.

پس: شرب توتون مباح است و هذا معنا اصل البراءهٔ.

به عبارت دیگر:

۱- کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی.

۲- نسبت به شرب توتون نهی وارد نشده است.

پس: شرب توتون از مصادیق مطلقات بوده و مباح است.

نظر شیخ پیرامون استدلال به حدیث مذکور چیست؟

به نظر ایشان دلالت این حدیث بر برائت که مطلوب حضرات مجتهدین است از تمام ادله‌ای که به آن تمسّک کرده‌اند روشن‌تر است.

به نظر شما وجه اوضحیّت در این حدیث شریف چیست؟

این است که: سایر احادیث یا دلالتشان تام نبود و یا اگر هم تام بود متوقف و معلّق بود بر اینکه ثابت شود ادلّه احتیاط شامل شبهات بدویه نشده و احتیاط را در این‌گونه شبهات واجب نمی‌کند.

و حال آنکه این حدیث شریف ظهور دارد در اینکه اصلا احتیاط در شبهات بدویه واجب نیست و این همان مطلب اصولی است که حضرات مستدلین به دنبال آنند.

دلیل این ظهور چیست؟

این است که: فرموده حتّی یرد فیه نهی و این دلالت دارد بر مطلق العنان بودن تمام اشیاء و عدم تقیید آنها به زجر و منع شارع. و لذا به همین مضمون استدلال کرده می‌گوید: در شبهات تحریمیه نسبت به محتمل التحریم، احتیاط لازم نیست، بلکه حکمش اباحه است. پس: اگر دلیلی دلالت بر توقف و یا احتیاط کند معارض با این حدیث و باید به احکام باب تعارض عمل نمود.

وجه اوضحیّت این حدیث شریف به تقریر شیخ چگونه است؟

این است که این حدیث علی الظاهر دلالت دارد بر اینکه اشیاء ذاتا و من حیث هو مباح‌اند مگر اینکه نهی به آنها تعلّق گرفته و آنها را من حیث هو منتهی قرار دهد.

در نتیجه: تا پیش از ورود چنین دلیلی، مکلّفین نباید خود را ملزم به ترک و احتیاط از محتمل التحریم قرار دهند.

ص: ۱۳۹

متن: ۱- و قد یحتجّ بصحیحهٔ عبد الرّحمن بن حجّاج فیمن تزوّج إمرأهٔ فی عدّتها، أ هی لا تحلّ له ابدا؟

قال: اما اذا کان بجهالهٔ فلیزوّجها بعد ما ینقضی عدّتها، فقد یعذر الناس فی الجهالهٔ بما هو اعظم من ذلک. قلت بایّ الجهالتین اعذر، بجهالته انّ ذلک محرّم علیه ام بجهالته انّها فی عدّهٔ؟ قال: احدی الجهالتین اهون من الاخری، الجهالهٔ بانّ اللّه حرّم علیه ذلک و ذلک لانّه لا یقدر معها علی الاحتیاط؟

قلت، فهو فی الاخری معذور؟ قال: نعم: اذا انقضت عدّتها فهو معذور فی ان یزوّجها.(۱)

۲- و فیه: انّ الجهل بکونها فی العدّهٔ ان کان مع العلم بالعدّهٔ فی الجملهٔ و الشّکّ فی انقضائها، فان کان الشّکّ فی اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبههٔ فی الموضوع، خارج عمّا نحن فیه، مع انّ مقتضی الاستصحاب المرکوز فی الاذهان عدم الجواز. و منه یعلم انّه لو کان الشّکّ فی مقدار العدّهٔ فهو شبههٔ حکمیّهٔ، قصّر فی السّؤال عنها فهو لیس معذور اتّفاقا، لاصالهٔ بقاء العدّهٔ و احکامها، بل فی روایهٔ اخری انّه (اذا علمت انّ علیها العدّهٔ لزمتها الحجّهٔ)(۲)، فالمراد من المعذوریّهٔ عدم حرمتها علیه مؤیّدا لا من حیث المؤاخذهٔ.

۳- و یشهد له ایضا قوله علیه السّلام بعد قوله نعم انّه اذا انقضت عدّتها فهو معذور فی ان یزوّجها و کذا مع الجهل باصل العدّهٔ لوجوب الفحص و اصالهٔ عدم تأثیر العقد خصوصا مع وضوح الحکم بین المسلمین الکاشف عن تقصیر الجاهل. هذا ان کان ملتفتا شاکّا و ان کان غافلا او معتقدا للجواز فهو خارج عن مسئلهٔ البراءهٔ لعدم قدرته علی الاحتیاط و علیه یحمل تعلیل معذوریّهٔ الجاهل بالتّحریم بقوله علیه السّلام: لانّه لا یقدر و ان کان تخصیص الجاهل بالحرمهٔ بهذا التّعلیل یدلّ علی قدرهٔ الجاهل بالعدّهٔ علی الاحتیاط، فلا یجوز حمله علی الغافل، الّا انّه اشکال یرد علی الرّوایهٔ علی کلّ تقدیر و محصّله لزوم التّفکیک بین الجهالتین فتدبّر فیه و فی دفعه.

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۳۹۶ ب ۲۷ من ابواب حد الزّنا ۳.

۲- الکافی، ج ۵ ص ۴۲۷.

ص: ۱۴۰

ترجمه: ۱- و گاهی درباره مردی که ازدواج نموده با زنی در حال عده، به صحیحه عبد الرحمن که در آن از محضر امام سؤال شده است، آیا این زن دیگر بر این مرد حلال نیست و ابدا حرام است؟ امام علیه السّلام فرمودند: اگر این عقد ازدواج از روی جهالت باشد، پس از اتمام عدّه باید دوباره با او ازدواج نماید زیرا که، مردم در حال جهالت به خاطر افعال و اعمالی که به مراتب از این کار مهمترند، معذور و معاف‌اند.

گفتم: به کدامیک از دو جهالت معذورتر و معاف‌تر است، آیا به اینکه نمی‌داند نباید زن را در حال عدّه عقد نمود و بر وی حرام است یا به خاطر جهلش به اینکه زن در حال عدّه بوده است. حضرت می‌فرمایند:

یکی از دو جهالت سهل‌تر از دیگری است، یعنی اینکه نمی‌دانسته، خداوند عقد را در عدّه، تحریم نموده (یعنی: جهل به تکلیف) زیرا که، جاهل در چنین موقعیتی قادر بر احتیاط نیست. تا که مکلّف باشد.

گفتم: پس: آن مرد نسبت به آن جهالت دیگرش (یعنی: جهل به موضوع) معذور است؟ حضرت می‌فرمایند: بله؛ وقتی عده زن سپری شد وی معذور است در اینکه او را تزویج کند.

اشکال شیخ به استدلال فوق

۲- جهل به اینکه زن در حالت عدّه است، اگر با علم اجمالی به عدّه همراه باشد و شک در تمام شدنش باشد این فرض از دو حال خارج نمی‌باشد.

۱- اگر شک (این مرد) در اصل پایان یافتن (عدّه) با علم به مقدار آن باشد، پس شبهه موضوعیه و از بحث خارج است، علاوه بر اینکه، مقتضای استصحاب بقاء عدّه که امری است مرکوز در اذهان، عدم جواز عقد است.

۲- از تقریر فوق معلوم می‌شود که، اگر شک (این مرد) در مقدار عدّه (۳ طهر) بوده است، پس (در این فرض) شبهه، حکمیه است و (سائل) در سؤال از آن کوتاهی نموده است، لذا به اتفاق (تمام فقها) در این جهل معذور نیست. به دلیل اصالهٔ بقاء العدهٔ و احکامها (که اقتضا دارد که اگر بر عقد مبادر کند مؤاخذ می‌باشد) بلکه، در روایتی دیگر آمده است که اگر زن بداند که (نگه‌داشتن عدّه) بر او لازم است (ولی مقدار آن را نداند) لازم است بر اتمام آن دلیل اقامه شود پس مراد از معذور بودن عدم حرمت ابدی زن بر مرد است، نه از آن جهت که مؤاخذه و عقابی بر او نمی‌باشد (لذا نمی‌توان با این فقره از روایت به برائت و عدم مؤاخذه تمسّک نمود).

۳- و گواه بر این معنا (یعنی: کون المراد من المعذوریّهٔ عدم حرمتها علیه) نیز، فرموده امام علیه السّلام است بعد از سؤال سائل که: بله، وقتی عده زن سپری شد پس مرد می‌تواند با او ازدواج کند، و همچنین است در

ص: ۱۴۱

صورت جهل (مرد) به اصل تشریع عدّه و وجوب آن، علاوه بر اصالهٔ عدم تأثیر عقد نکاح (که شاهد دیگری است بر مؤاخذه شدنش) به‌ویژه با روشنی و وضوح حکم (این مسئله) در میان مسلمانان که (نفس این معنا) خود کاشف از کوتاهی سائل است (در ندانستن آن).

سپس شیخ می گوید:

این (بیان پیرامون حدیث مذکور) در فرضی است که با سائل جاهل، ملتفت و متوجّه، لکن شاك در مسئله باشد و اگر او غافل یا معتقد به جواز عقد باشد، به دلیل عدم قدرت چنین فردی بر وجوب احتیاط، حتما از مورد مسئله برائت خارج است.

و بر وی (غافل یا معتقد بر جواز عقد) حمل می‌شود، تعلیلی که امام علیه السّلام (با لانّه لا یقدر) برای معذوریت جاهل به تحریم ایراد فرمود.

البته؛ اگر تخصیص دادن جاهل به حرمت به سبب این تعلیل، دلالت کند بر قادر بودن جاهل به عدّه بر احتیاط، پس حمل جاهل بر غافل جایز نیست.

منتهی این اشکالی است که به‌هرتقدیر بر روایت وارد است و حاصل آن این است که باید میان جهالت در دو مورد تفکیك قائل شد.

ص: ۱۴۲

تشریح المسائل

هشتمین حدیثی که برخی از اصولیین در اثبات اصل برائت بدان تمسّک کرده‌اند کدام حدیث است؟

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است و مورد این روایت این است که:

مردی با زنی که در حال عـدّه است ازدواج کرده حال از محضـر امام علیه السّـلام سؤال شـده است که آیا این زن تا ابـد بر این مرد حرام شده و دیگر بر او حلال نیست یا که امر چیز دیگری است.

امام علیه السّلام در پاسخ او می‌فرماید:

اگر مرد از روی جهالت زن را به عقـد خود درآورده، صبر کنـد تا عـدّه زن تمام شـده، پس از آن با وی ازدواج کند، چرا که مردم در افعالی که به مراتب از این امر عظیم‌تر است (مثل: آدم کشتن غیر عمدی که قصاص ندارد) چون از روی جهالت انجام می‌دهند، معذورند.

سائل می‌پرسد: این مرد به کدامیک از دو جهالت معذورتر و بیشتر مورد بخشش است؟

آیا به آن خاطر که از حکم بی‌خبر است و نمی‌دانـد که زن را در حال عـدّه نمی‌شود عقـد کرد؟ یا به این خاطر که نمی‌داند زن در حال عدّه است؟ به عبارت دیگر آیا جهل به تکلیف برای او عذرآور است و یا جهل به موضوع؟

حضـرت می‌فرمایند: یکی از دو جهالت اهون از دیگری است و آن یکی جهل به حکم شـرعی است، و فلسفه اهونیّت این است که: شخص جاهل با چنین جهالتی قادر بر احتیاط نیست و لذا معذور نمی‌باشد.

نکته: مطلب اخیر نشان‌دهنـده این امر است که مراد از جهـالت در جهـل به حکم جهـل بسـیط یا شـکست نیست چرا که با این جهل انسان قادر بر احتیاط است و نه عاجز، پس مراد غفلت محض و یا جهل مرکب است که از محل بحث در اینجا خارج است).

سپس راوی می گویـد: عرض کردم آیا در جهل به موضوع هم معـذور است؟ حضـرت فرمودنـد: آری معـذور است و حرمت ابدی نمی‌آید و لذا مجاز است که پس از انقضاء عدّه مجددا زن را به عقد نکاح خویش درآورد این بود تمام سخن و عموم محتوایی که در حدیث شریف آمده است.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

به این نحو است که بر اساس این حدیث:

۱- هم جاهل به حکم معذور است و هم جاهل به موضوع و لذا مؤاخذه ندارد.

کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند جاهل به حکم است.

کسی که جاهل به حکم حرمت استعمال دخانیات است معذور است و در صورت ارتکاب مؤاخذه ندارد و هذا معنا اصل البراءة.

ص: ۱۴۳

مراد از (فیه انّ الجهل بکونها فی العدّة ان کان مع العلم ... الخ) چیست؟

مناقشه مرحوم شیخ است در استدلال به صحیحه عبد الرحمن ابن حجّاج.

حاصل اشکال و فرموده مرحوم شیخ چیست؟

این است که: اگر مستدل جهت اثبات برائت و حکم به عدم حرمت به فراز (قلت فهو فی الاخری معذور) تمسک کرده، استدلالش تمام نیست چرا که در این فراز آمده است که عاقد نمی‌دانسته که آن زن در عدّه است، با این فرض، مسئله از دو حال خارج نیست:

۱- یا اینکه به اصل در عدّه بودن زن علم نداشته.

۲- و یا اینکه بالاجمال می‌دانسته که زن در عدّه بوده و لکن در اینکه آیا در هنگام عقد عدّه‌اش پایان یافته یا نه شک داشته.

حال فرض اوّل چون شک در موضوع است از محل بحث ما خارج است چرا که بحث ما فعلا شک در حکم است و اما فرض دوم خود دارای دو صورت است:

۱- اینکه سائل حکم را می‌دانسته و به مقدار عده علم داشته لکن در انقضاء و یا بقاء آن شک داشته.

۲- اینکه اصلا به مقدار زمان عدّه که سه طهر است جاهل بوده است.

در اینجا نیز اگر صورت اول مراد باشد صورت اول از محل بحث ما خارج است چرا که مربوط به شبهه موضوعیه است، علاوه بر اینکه در این صورت نیز حکم آن استصحاب بقاء عدّه و اجتناب از زن می‌باشد.

و اگر صورت دوّم مراد باشد مربوط به شبهه حکمیّه است و لذا سائل وظیفه‌اش این بوده که از امام علیه السّلام اصل حکم را استفسار می‌نمود و از حضرت مقدار عدّه را می‌پرسید.

لکن چون در این مسئله کوتاهی نموده به اجماع تمام فقهاء در این امر معذور نبوده و تا زمانی که قطع به جواز حاصل ننماید، حقّ ندارد با آن زن ازدواج نماید.

بلکه استصحاب بقاء عدّه و ترتیب احکام آن اقتضاء دارد که اگر اقدام به عقد و ازدواج نماید مؤاخذه شود. بنابراین کلمه (معذور) در روایت به این معنا نیست که شخص در ارتکاب حرام معذور است و مؤاخذه نمی‌شود، بلکه مراد این است که چون این عمل را در حال جهل انجام داده، زن بر وی حرام ابدی نمی‌شود.

حاصل مطلب در (و یشهد له ایضا قوله علیه السّلام بعد قوله نعم ... الخ) چیست؟

آوردن یک شاهد است بر این ادّعا که: مراد از (معذور) بودن عاقد، تنها جواز عقد پس از انقضاء عدّه است، نه معاقب نبودن او تا شما بتوانید در اثبات برائت به این حدیث استدلال کنید و آن گواه این است که:

امام علیه السّلام در پاسخ به سائل که سؤال نمود؛ آیا عاقد نسبت به آن جهالت دیگرش که جهل به موضوع

ص: ۱۴۴

بوده معذور است فرمودند: بله پس از انقضاء عدّه زن، وی در عقد کردن او معذور است.

حاصل مطلب در (و کذا مع الجهل باصل العدّهٔ لوجوب الفحص ... الخ) چیست؟

اشاره به این نکته است که: اگر مرد به اصل عدّه جاهل باشد یعنی: نداند که زن پس از طلاق باید سه طهر صبر کند و در اصطلاح عدّه نگه دارد، و با چنین جهلی با زنی که در حال عدّه است ازدواج نماید، جهلش جهل به حکم است و لذا باید او را جاهل مقصر دانست، چرا که پی‌گیری احکام بر هر جاهلی لازم است و از آن جهت که این شخص حکم را از امام علیه السّلام نپرسیده معاقب است.

از طرف دیگر به مقتضای اصل عدم التأثیر، عقدی که واقع ساخته صحیح نبوده است و لازم است پس از انقضاء عدّه عقد را دوباره جاری نماید.

چه مؤیدی بر مقصّر بودن و عصیان این سائل در مورد این روایت دارید؟

این مؤید را که نگه‌داشتن عدّه بر زن معتدّه و عدم جواز عقدش در آن ایام از احکام رائج میان مسلمانان است و لذا جهل به این حکم خود کاشف بارزی بر تقصیر سائل در پی‌گیری و پرسش از آن است.

مراد از (هذا ان کان ملتفتا شاکا و ان کان عاقلا ... الخ) چیست؟

این است که: این شقوقی که در رابطه با حدیث مزبور تقریر شد و احکامی که ذکر گردید بنابراین فرض بود که سائل نسبت به این احکام جاهل و یا شاک بوده باشد، ولی درعین‌حال به جهل خود نیز التفات و توجّه داشته باشد. بنابراین اگر وی را غافل و یا معتقد به جواز عقد در حال عدّه بدانیم، از بحث برائت خارج است چرا که چنین کسی قادر بر احتیاط نمی‌باشد. چه اینکه اخباری نیز احتیاط را بر او لازم نمی‌دانند. پس: مجتهدین در اثبات برائت نمی‌توانند به این حدیث استدلال نمایند.

حاصل مطلب و غرض از (و علیه یحمل تعلیل معذوریهٔ الجاهل بالتحریم بقوله علیه السّلام لانه و لا یقدر .... الخ) چیست؟

این است که می‌توان عبارت (الجهالهٔ بان اللّه حرّم علیه ذلک) را در حدیث، حمل بر غافل نمود.

گواه و مؤید این حمل چیست؟

تعلیلی است که امام علیه السّلام بعد از همین عبارت آورده و فرموده است که: لانّه لا یقدر معها علی الاحتیاط.

مفهومش این است که در صورت عدم غفلت قادر بر احتیاط است.

آیا این عدم قدرت بر احتیاط اطلاق دارد؟

با توجه به اینکه سائل در مورد روایت دو جهل داشته، خیر.

۱- یکی جهل به حکم یعنی: جهل به حرمت ازدواجش با آن زن در حالت عدّه است که نمی‌توان آن را حمل بر غفلت نمود.

ص: ۱۴۵

۲- یکی جهل به اینکه زن در عدّه است یا نه که جهل به موضوع است که در اینجا نیز فرد ملتفت شاك است.

حال وقتی دو جهالت از یکدیگر قابل تفکیك‌اند در یکی قادر بر احتیاط و در دیگری نه و این تفکیك اشکالی است که متوجه روایت است.

ضمیر در (فلا یجوز حمله علی الغافل) راجع به چه مسئله‌ای است؟

به جهل در حکم راجع است، بدین معنا که جهل به حکم را نمی‌توان بر غافل حمل نمود.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث شریف را به لسان ساده‌تر بنویسید؟

۱- بر اساس این حدیث هم جاهل به حکم و هم جاهل به موضوع و هیچ‌یك مؤاخذه ندارند.

۲- کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی‌داند جاهل به حکم است.

پس شارب توتون معذور است هرچند این عمل در واقع حرام بوده باشد، و هذا معنا اصل البراءة.

پاسخ شیخ به این استدلال چیست؟

این است که: این سؤال و جواب در صدر و ذیل حدیث نشان می‌دهد که این حدیث مربوط به حکم وضعی چنین عقدی است یعنی: سؤال از این است که آیا این عقد در حرمت ابدی ازدواج اثر دارد یا نه، اعم از اینکه مراد از جهالت جهل بسیط باشد یا جهل مرکب و اعم از اینکه از ناحیه حکم تکلیفی معذور باشد یا نه؟

مراد غافل محض یا جاهل به جهل مرکب است یعنی: یا به کلی از مسئله غافل بوده و یا فکر می‌کرد که این ازدواج حلال است، پس ازدواج کرد اگرچه در واقع حرام بود.

آیا چنین فردی معذور است یا نه؟

اگر مقصّر باشد، معذور نیست لکن اگر قاصر باشد معذور است.

دلیلتان بر اینکه مراد از جهل در اینجا جهل مرکب است، چیست؟

این فرموده امام است که لانّه لا یقدر معها علی الاحتیاط.

بلاشك آن جهلی که با وجود آن احتیاط ممکن نیست جهل مرکب است و نه جهل بسیط و شك.

پس: ما قصد لم یقع، زیرا که مقصود ما شبهه حکمیّه است و حال آنکه در اینجا جهالت به معنای جهل مرکب است. حال اگر جاهل به جهل مرکب معذور باشد دلیل آن نیست که جاهل بسیط مورد بحث ما نیز معذور باشد.

شك در عدّه (جهل به موضوع) به چند صورت متصوّر است؟

سه صورت:

ص: ۱۴۶

۱- به اصل عدّه از نظر اسلام و مقدار آن یعنی: سه طهر علم دارد، لکن شک دارد که آیا مدت طهر در آن زن مورد نظر سپری شده یا نه؟ چنین شکّی:

اولا: موضوعیه است و چون ما نحن فیه شبهه حکمیه است، از بحث ما خارج است و چون حدیث بر معذوریت در شبهات موضوعیه دلالت می‌کند، مستلزم دلالت بر معذوریت در شبهات تحریمیه نیست.

ثانیا: از آنجا که هنگام شک در انقضاء عدّه می‌تواند استصحاب کند بقاء عده را، در این شبهه نیز جای معذوریت نیست و معاقب است.

در نتیجه: تزویج جایز نمی‌باشد و حدیث در اینجا نیز دلالت بر مطلوب ندارد.

۲- به اصل عدّه در اسلام علم دارد لکن مقدار آن را نمی‌داند که آیا دو طهر است یا سه طهر؟ چنین شک و شبهه‌ای شبهه حکمیه است، چرا که تعیین این مقدار به حکم شارع است و اما اینکه آیا شاک در اینجا معذور است یا نه؟ بالاتفاق، معذور نبوده و معاقب می‌باشد چرا؟ چونکه:

اولا: قادر بر سؤال از امام بوده ولی سؤال نکرده پس مقصّر است و مقصّر معذور نیست.

ثانیا: در اینجا نیز استصحاب می‌کند بقاء عدّه و عدم خروج زن را از آن و لذا احکام عدّه برآن بار می‌شود یعنی: در صورت ارتکاب معذور نبوده و مؤاخذه می‌شود.

در نتیجه: مراد از معذوریت، معذوریت از حیث حکم وضعی است و نه حکم تکلیفی.

۳- به اصل الزام و اینکه آیا در اسلام عدّه‌ای هست یا نه جاهل است یعنی: شک دارد در اینکه آیا در اسلام حکمی در این مورد هست یا نه؟ پس باز هم شبهه، شبهه حکمیّه است. لکن در اینجا نیز معذور نبوده و نمی‌تواند برائت را جاری کند.

چرا؟ چون که:

اولا: وظیفه این است که: بپرسد به‌ویژه اینکه این مسئله از مشهورات میان امت است و دلیل بر تقصیر کسی است که آن را نمی‌داند.

ثانیا: وقتی شک می‌کنیم که آیا چنین عقدی اثر داشته و موجب زوجیت می‌شود یا نه؟ اصالهٔ عدم التأثیر جاری می‌شود.

در نتیجه: از ناحیه تکلیف وجهی برای معذوریت باقی نمی‌ماند. پس مراد از معذوریت باید معذوریت از حیث حکم وضعی باشد.

مطالب فوق در چه صورت درست است؟

به نظر شیخ در صورتی که مراد از جاهل به عدّه، جهل بسیط و شک باشد.

چرا مباحث فوق را نمی‌توان بر پایه جهل به حکم آورد؟

ص: ۱۴۷

زیرا در جهل به حکم، حضرت تعلیل آورده‌اند به اینکه: جاهل تنها در جهل به حکم قادر بر احتیاط نیست، حال مفهوم کلام این است که: جاهل به جهل به موضوع قادر بر احتیاط هست حال این معنا با شک منطبق است نه با جهل مرکب و غفلت محض.

اگر مراد از جاهل به عدّه همان جهل مرکب و یا غافل محض باشد چه باید گفت؟

می گوییم: چون در این شک قادر بر احتیاط است از محل بحث ما که شک در حکم و موردی است که قادر بر احتیاط است، خارج است.

اگر اشکال شود که بر اساس بیانات فوق لازم می‌آید که میان جهل به حکم و جهل به موضوع در حدیث تفکیک نماییم و جهل به حکم را جهل مرکب با غفلت بگیریم و جهل به موضوع را جهل بسیط و شک لحاظ کنیم و حال آنکه سیاق حدیث دلالت دارد که جهل در هر دو مورد یک معنا دارد شیخ چه پاسخی می‌دهد؟

می گوید: مراد از جهالت در هر دو موضع بالمعنی الاعم است یعنی: مطلق جهل به واقع مراد است چه مرکب باشد چه بسیط. لکن:

۱- جهل به حکم غالبا جهل مرکب است (یا غافل)، چون‌که اگر ملتفت باشد که به دنبال پرسیدن از چنین حکم مشهوری می‌رود.

۲- و جهل به عدّه غالبا جهل بسیط است، چرا که در عرف مردم هنگام ازدواج در خصوصیات زن دقت و بررسی می کنند و این مسئله مسئله‌ای است که اذهان متوجه آن است، منتهی آنچه مورد شک است این است که آیا در عدّه است یا نه؟

مراد از عدّه در (فیمن تزوّج امرأهٔ فی عدّتها ...) کدام عدّه است؟

عدّه رجعی است یعنی: اگر کسی زنی را در عدّه طلاق (یعنی: عدّه رجعی که مرد در صورت رجوع به زن، طلاق باطل و بر اساس آن عقد قبلی زن و شوهر هستند)، به عقد خود درآورد بر وی حرام ابدی می گردد، چرا که به منزله زن شوهردار است.

مراد از عبارت (الجهالهٔ بان اللّه حرم علیه ... الخ) چیست؟

مراد جهل به حکم است، چنانچه جهل به اینکه زن در عدّه هست یا نه جهل به موضوع است.

وجه اهونیّت در عبارت قبل از فراز فوق چیست؟

این است که: امام علیه السّلام فرمودند: مرد با چنین جهلی قادر بر احتیاط نیست.

جهت عدم قدرت در اینجا چیست؟

این است که: اساسا از حکم غافل و بی‌خبر است.

ص: ۱۴۸

نتیجه قید عدم قدرت در احتیاط چیست؟

به واسطه قید مزبور می‌توان جهل در حکم را حمل بر غفلت نمود.

چرا در عبارت (لو کان الشّک فی مقدار العدّة) فرمودند: فهو شبهة حکمیّة؟

چون رفع شبهه و جهل به مقدار عدّه که سه طهر است یا بیشتر و یا کمتر از شئون و وظایف شارع است و جز با رجوع به امام تعیین آن ممکن نیست.

مراد از عبارت (و کذا مع الجهل باصل العدّة ...) چیست؟

این است که:

در صورتی که سائل به اصل عدّه در اسلام و لزوم آن جاهل بوده باشد، باز هم شبهه، شبهه حکمیه است، و وی معاقب است چون می‌توانست بپرسد و از خود رفع شبهه کند، نپرسید و لذا مقصّر است.

حاصل مراد شیخ در (الّا انّه اشکال یرد علی الرّوایة علی کل تقدیر ....) چیست؟

این است که: تخصیص دادن جاهل به حرمت، به واسطه تعلیل وارده در حدیث، مستلزم اشکالی است که در هریک از دو تقدیری که گذشت به روایت وارد است.

اشکال وارده بر روایت در اثر این تخصیص چیست؟

در حقیقت دو اشکال است:

۱- اگر علّت مشترکه را به یکی از دوطرف اختصاص دهیم و جهل در هر دو موضع بر شک حمل شود، دیگر وجهی برای این تخصیص وجود ندارد. یعنی:

همان‌طور که اگر جهل را در هر دو موضع حمل بر غفلت کنیم مستلزم این است که باز هم آن علّت مشترکه به یکی از دو طرف اختصاص پیدا کند که همان جاهل به حکم است.

و اگر جهل را تنها در رابطه با جاهل به حکم، حمل بر غفلت کنیم و جاهل به موضوع را، شاک ملتفت بدانیم، تفکیک این دو (جهل) از یکدیگر لازم آید.

در نتیجه: علی کل تقدیر اشکال متوجّه روایت است.

به عبارت دیگر: چه جهالت را بر شبهه موضوعیه حمل کنیم و چه بر شبهه حکمیّه در هر دو صورت اشکال متوجّه روایت است.

مراد از عبارت (فتدبر فیه و فی دفعه) چیست؟

این است که: هم در اشکالاتی که ذکر شد فکر کن و هم در دفع این اشکالات که قبلا گذشت.

ص: ۱۴۹

متن: ۱- و قد یستدلّ علی المطلب اخذا من الشّهید فی الذّکری بقوله علیه السّلام:

کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.(۱)

و تقریب الاستدلال کما فی شرح الوافیهٔ:

ان معنی الحدیث: انّ کلّ فعل من الافعال الّتی تتّصف بالحلّ و الحرمهٔ و کذا کلّ عین ممّا یتعلّق به فعل المکلّف و یتّصف بالحلّ و الحرمهٔ اذا لم یعلم الحکم الخاصّ به من الحلّ و الحرمهٔ فهو حلال.

فخرج ما لا یتّصف بهما جمیعا من الافعال الاضطراریّهٔ و الاعیان الّتی لا یتعلّق بها فعل المکلّف و ما علم انّه حلال لا حرام فیه او حرام لا حلال فیه.

۲- و لیس الغرض من ذکر الوصف مجرّد الاحتراز، بل هو مع بیان ما فیه الاشتباه فصار الحاصل انّ ما اشتبه حکمه و کان محتملا لان یکون حلالا و لان یکون حراما فهو حلال سواء علم حکم کلّی فوقه او تحته بحیث لو فرض العلم باندارجه تحته او تحقّقه فی ضمنه لعلم حکم ام لا.

و بعبارهٔ اخری.

انّ کلّ شیء فیه الحلال و الحرام عندک بمعنی انّک تقسّمه الی هذین و تحکم علیه باحدهما لا علی التّعیین و لا تدری المعیّن منهما فهو لک حلال.

فیقال حینئذ: الرّوایهٔ صادقهٔ علی مثل اللّحم المشتری من السّوق المحتمل للمذکّی و المیتهٔ و علی شرب التّتن و علی لحم الحمیر إن لم نقل بوضوحه و شککنا فیه، لانّه یصدق علی کلّ منهما انّه شیء فیه حلال و حرام عندنا بمعنی انّه یجوز لنا ان نجعله مقسما لحکمین فنقول:

هو امّا حلال و امّا حرام و انّه یکون من جملهٔ الافعال الّتی یکون بعض انواعها و اصنافها حلالا- و بعضها حراما و اشترکت فی انّ الحکم الشّرعی المتعلّق بها غیر معلوم(۲) انتهی.

۱- المحاسن: ص ۴۹۵.

۲- شرح الوافیهٔ، مخطوط.

ص: ۱۵۰

ترجمه: ۱- و گاهی در اثبات این مطلب (برائت) به تبعیت از شهید رحمه اللّه در کتاب ذکری به حدیث شریف (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه، فتدعه) استدلال شده است.

تقریب این استدلال به حدیث شریف آن‌طور که در کتاب شرح وافیه (سید صدر) آمده این است که:

معنای حدیث عبارتست از: (هر فعلی از افعال که متّصف به حلال و حرام است و نیز هر عینی از اعیان که متعلّق فعل مکلّف قرار گرفته و به حلیّت و حرمت موصوف است، وقتی حکم خاصّ به آن (یعنی: حلیّت و حرمتش) معلوم نباشد، پس آن حلال است. لذا موضوعی که متّصف به هر دو (یعنی: حلال و حرام) نمی‌شود، مثل افعال اضطراری و اعیان و ذواتی که اساسا متعلق فعل مکلّف قرار نمی‌گیرند و نیز اشیائی که فقط حلال بوده و حرام نداشته یا حرام بوده و حلال نداشته، از مورد حدیث خارج است.

دنباله استدلال

۲- و غرض از ذکر وصف (فیه حلال و حرام) مجرّد و صرف احتراز نیست، بلکه علاوه بر احتراز، مراد بیان چیزی (موضوعی) است که در آن شک و اشتباه ایجاد می‌شود.

پس: حاصل (از روایت) این شد که: آنچه حکمش مشکوک است و امکان دارد حلال باشد و یا حرام، پس آن (از نظر شرع) حلال است. اعم از اینکه، حکم کلّی، فوق و یا تحت آن معلوم باشد، به نحوی که اگر فرض شود که علم به اندراج آن (ما اشتبه حکمه) تحت کلّی یا به تحقّق آن (ما اشتبه حکمه) در ضمن کلّی، معلوم باشد، حکمش نزد ما معلوم است یا نه (تا شبهه حکمیه باشد مثل: لحم حمیر).

به عبارت دیگر: هر شیئی که نزد شما حلال و حرام داشته باشد، به این معنا که شما تقسیم نمایی آن را به این دو (حلال و حرام) و بر یکی از آن دو بطور غیر معیّن حکم کنی و حرمت و حلیت هیچ‌یک از آن دو را به طور مشخص ندانی، پس: برای شما حلال است در این صورت (با این معنا از حدیث) گفته می‌شود که روایت، بر مثل: گوشت خریداری شده از بازار که مذکّی و میته بودنش محتمل است و بر شرب توتون و نیز بر گوشت الاغ، اگر به وضوح حکمش قائل نباشیم و در آن شک کنیم، صادق می‌باشد، زیرا که بر هریک از این موضوعات صدق می‌کند که بگوییم نزد ما در آن حلال و حرام وجود دارد بدین معنا که برای ما جایز است که آنها را برای این دو حکم (حلیت و حرمت) منقسم قرار دهیم و بگوییم:

هریک از این‌ها یا حلال بوده و یا حرام و به تعبیر دیگر هرکدام از جمله افعالی است که برخی از انواع آنها حلال و بعضی دیگر حرام می‌باشد و تمام در این جهت که حکم شرعی متعلّق به آنها مجهول و مشکوک است با هم مشترکند- تقریب استدلال تمام شد.

ص: ۱۵۱

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

اشاره

ما لا یتصف بهما- حلیت و حرمت

تعرف الحرام منه- کل شيء

حکم کلّی فوقه و تحته- مشتبه

تحققه فی ضمنه- ما اشتبه و کلّی

بوضوحه- لحم الحمیر

علی کل منها- امثله سه گانه

مرجع ضمیر در هو امّا حلال ...- شيء

و بعضها حراما- انواع و اصناف

لم یعلم الحکم الخاص به- کلی عین

مرجع ضمیر در بل هو مع بیان- الاحتراز

باندراجه تحته- ما اشتبه حکمه و کلّی

لعلم حکمه- ما اشتبه

شککنا فیه- لحم الحمیر

ان یجعله- شيء فیه حلال و الحرام

انواعها و اصنافها- افعال

اشترکت (هی)- افعال

مراد از مستدل در (قد یستدل) چه کسی است؟

۱- مرحوم فاضل تونی است که در کتاب وافیه به صحیحه عبد اللّه بن سنان از امام صادق علیه السّلام به نقل از کتاب کافی بر اثبات برائت در شبهات بدویه، استدلال کرده است.

۲- همچنین سید صدر در شرح وافیه استدلال جناب تونی را تثبیت و تقریر کرده است.

۳- و نیز مرحوم فاضل نراقی در مناهج الاصول از وجوه مختلف این استدلال را تقریر نموده است.

معنای حدیث از نظر جناب تونی چیست؟

این است که هر فعلی از افعال و هر عینی از اعیان که متعلّق فعل مکلّف قرار گیرند که گاهی متّصف به حرمت و گاهی متّصف به حلیّت می‌شود، در صورتی که یکی از این دو (یعنی: حلیت و حرمت) معلوم نباشد، محکوم به حلیّت است.

تقریب استدلال به صحیحه مزبور چگونه است؟

این است که: با توجه به معنای حدیث، مورد حدیث باید موضوعی باشد که احتمال اتصاف به هریک از دو صفت حلیت و حرمت را داشته باشد. لذا دو موضوع از مورد این صحیحه خارج و صحیحه شامل آنها نمی‌شود.

۱- افعال اضطراری و اعیانی که متعلّق فعل مکلّف واقع نمی‌شوند، تا قابل اتصاف به حلیّت و حرمت باشند. مثل: ارتعاش دست،

ضربان قلب، جریان خون در عروق که از افعال غیر اختیاری‌اند و مثل:

کوه قاف، سد یأجوج و مأجوج و ... که متعلق فعلی از افعال مکلفین نیستند. چه آنکه افعال اضطراری بلاشک جایز و مباح می‌باشند و اعیان مذکور نیز به دلیل عدم ابتلاء مکلّف از آنها از مورد تکلیف خارج‌اند.

ص: ۱۵۲

۲- افعال و اعیانی که معیّنا متصف به یکی از حرمت و حلیّت هستند. یعنی: مقطوع بوده و مردّد و ذو احتمالین نیستند، بلکه یا حرمت آنها قطعی است مثل: شرب خمر در افعال و خود خمر در اعیان و یا حلیّت آنها قطعی است مثل: شرب خل در افعال و خود خلّ در اعیان و یا خوردن آب در افعال و یا خود آب در اعیان که به قید (فیه حلال و حرام) از مورد حدیث خارج می‌شود.

پس مورد و منظور حدیث چیست؟

این است که: کلّ فعل من الافعال و کلّ عین من الاعیان التی قابل لان یتصف بالحرمهٔ و الحلیهٔ و لم یعلم الحکم الخاص به من الحل و الحرمهٔ فهو لک حلال و هذا معنا اصل البراءهٔ.

مراد از عبارت (و لیس الغرض من ذکر الوصف مجرد الاحتراز، بل .... الخ) چیست؟

این است که: عبارت (فیه حلال و حرام) صفت است برای (کل شیء) لذا:

۱- گاهی وصف را به منظور احتراز و پرهیز از موضوعی که فاقد وصف است آورده می‌گویند: اکرم رجلاـ عالما، مفهومش این است که: لا تکرم الجاهل یعنی: از اکرام جاهل پرهیز کن.

۲- و گاهی وصف را به منظور بیان موضوع و تنقیح مورد حکم آورده می‌گویند: «ان رزقت ولدا ذکورا فاختنه». که قید (ذکورا) برای احتراز از (اناثا) نیست، بلکه مراد این است که: موضوع ختان و مورد آن فرزند ذکور است.

۳- و گاهی وصف را به منظور هر دو جهت می‌آورند، چنانچه در مورد حدیث شریف این گونه است.

یعنی: قید (فیه حلال و حرام)، تنها برای اجتناب از موضوعی که این صفت در آن تحقّق ندارد، مثل: افعال اضطراری و اعیانی که متعلّق فعل مکلّف واقع نمی‌شوند، آورده نشده، بلکه علاوه برآن (احتراز)، مراد این است که: مورد اشتباه و موضوع آن را منقح و مشخّص نمایند، چنانچه امام اظهار فرموده‌اند که مورد اشتباه که محکوم به حلیّت است چه موضوعی است، که پس از تنقیح این تمیّز و تشخیص ضروری می‌گردد.

با توجه به معنای مذکور حاصل مراد مصنف از این موصوف وصف چیست؟

این است که: هر چیزی که حکمش بر ما مشتبه و مجهول باشد، در صورتی که دو احتمال حلال و حرام در آن مساوی باشد، در ظاهر حلال است و احکام حلال برآن بار می‌شود و در این حکم، بین اینکه حکم کلی فوق شیء مشتبه الحکم یا حکم کلّی تحت آن محرز و مشخص باشد و یا اینکه چنین نباشد، فرقی نیست به عبارت دیگر فرقی نمی‌کند که شبهه حکمیه باشد و یا موضوعیه.

اینکه گفته شده: اگر حکم کلی ما فوق این شیء مشتبه الحکم برای ما معلوم باشد به گونه‌ای که اگر فرضا این مشتبه داخل در تحت آن کلّی باشد، معلوم الحکم می‌شود با مثال توضیح دهید؟

فی المثل: گوشتی که فرد از بازار خریداری می‌کند و از نظر میته و یا مذکی بودن مشتبه است، چرا که

ص: ۱۵۳

در این مثال، مکلّف، هم حکم کلی مذکی را که حلیّت است می‌داند و هم به حکم کلّی میته که حرمت است آگاه است، لکن نمی‌داند که این گوشتی که خریداری کرده از مصادیق مذکّی است یا میته؟

با بیانی که گذشت حدیث مزبور هم به درد شبهات حکمیّه می‌خورد و هم به درد شبهات موضوعیه و در هر دو حلیّت ظاهریه را اثبات می‌کند.

اینکه گفته شد (اگر) حکم کلی ما دون روشن باشد به نحوی که اگر این کلّی در ضمن هریک از آن دو محقق می‌شد، حکمش مسلم می‌بود، با ذکر مثال روشن کنید؟

مثل: مایعی که مردد است در خارج میان شراب و سرکه، حال مایع عام و کلّی است و حکم کلّی تحت این مشتبه معلوم است که خمر حرام و حلّ حلال است لکن حکم مایع مردّد و مشکوک است.

و یا مثل: مطلق گوشت به عنوان جنس که در تحت آن دو کلّی یعنی گوشت مذکّی و گوشت میته قرار گرفته‌اند و حکم هریک نیز مشخص است که میته حرام و مذکّی حلال.

اما مکلّف نمی‌داند که جنس گوشت که در ضمن فرد مشکوک تحقق دارد با کدام‌یک از دو موضوع واقع در تحت خودش منطبق است؟ یعنی: فرد مشکوک از کدام‌یک از آن دو می‌باشد.

به عبارت دیگر: در فرض مزبور شبهه موضوعیّه است. حال اگر مکلّف توسط اماره‌ای به میته یا مذکّی بودن گوشت خریداری کرده علم پیدا کند، هرگز در حکمش مردّد و متحیّر نخواهد بود.

و یا اینکه اساسا حکم کلّی ما دون یا ما فوق معلوم نیست که در شبهه حکمیّه ماجرا همین است مثل: حرمت لحم الحمیر و .....

مراد از مطلب اخیر چیست؟

در رابطه با شبهه حکمیه است. فی المثل:

۱- استعمال دخانیات که مکلّف اصلا در حکم آن شک دارد و از جعل حرمت و یا حلیّت آن رأسا بی‌خبر است.

۲- و یا مثل: خوردن گوشت حمار که به فرض مشکوک بودنش می‌توان حکم آن را از موارد شبهات حکمیه قرار داد.

نکته: حدیث در هر سه مثال فوق صادق است، یعنی: در حقّ هریک از گوشت خریداری شده، شرب توتون و گوشت حمار می‌توان گفت: چیزهایی هستند که از نظر حکم محتمل الحرمة و الحلیة هستند، منتهی:

۱- منشأ شبهه در گوشت خریده‌شده امور خارجی است و لذا شبهه در آن موضوعی است.

۲- و منشأ شبهه در شرب توتون و لحم الحمار چون منشأ شبهه عدم نصّ است پس شبهه در اینجا حکمیّه است.

ص: ۱۵۴

متن: أقول: الظاهر أنّ المراد بالشیء لیس هو خصوص المشتبه، کاللحم المشتری و لحم الحمیر علی ما مثّله بهما، إذ لا یستقیم إرجاع الضمین فی «منه» إلیهما، لکن لفظة «منه» لیس فی بعض النسخ.

و أیضا: الظاهر أنّ المراد بقوله علیه السّلام: «فیه حلال و حرام» کونه منقسما إلیهما و وجود القسمین فیه بالفعل لا مردّدا بینهما، إذ لا تقسیم مع التردید أصلا، لا ذهنا و لا خارجا. و کون الشیء مقسما لحکمین، کما ذکره المستدلّ، لم یعلم له معنی محصّل. خصوصا مع قوله قدّس اللّه سرّه «أنّه یجوز لنا ذلک»، لأنّ التقسیم إلی الحکمین، الذی هو فی الحقیقة تردید لا تقسیم، أمر لازمیّ قهریّ لا جائز لنا.

و علی ما ذکرنا فالمعنی- و اللّه العالم- أنّ کلّ کلّیّ فیه قسم حلال و قسم حرام، کمطلق لحم الغنم المشترک بین المذکّی و المیتة، فهذا الکلّیّ لک حلال إلی أن تعرف القسم الحرام معیّنا فی الخارج فتدعه.

و علی الاستخدام یکون المراد: ان کلّ جزئیّ خارجیّ فی نوعه القسمان المذکوران فذلک الجزئیّ لک حلال حتّی تعرف القسم الحرام من ذلک الکلّیّ فی الخارج فتدعه. و علی أیّ تقدیر: فالروایة مختصّة بالشبهة فی الموضوع.

و أمّا ما ذکره المستدلّ- من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فیه احتماله و صلاحیته لهما- فهو مخالف لظاهر القضیّة و لضمیر «منه» و لو علی الاستخدام.

ثم الظاهر: أنّ ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه- کما فی قوله علیه السّلام فی روایة اخری: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام»- بیان منشأ الاشتباه الذی یعلم من قوله علیه السّلام: «حتی تعرف». کما أنّ الاحتراز عن المذکورات فی کلام المستدل أیضا یحصل بذلک.

ترجمه:

۱- نظر شیخ پیرامون مقاله شارح وافیه

ظاهرا مراد از (شیء) خصوص موضوع مشتبه (یعنی: مردّد و مجهول) مثل: گوشت خریداری شده (از بازار که در مذکّی و میته بودنش مردّد است) و نیز مثل گوشت حمار، بنا بر آنچه شارح وافیه مثال زده به آن دو زیرا ارجاع ضمیر مجروری در (منه) به این دو (لحم المشتری و لحم الحمیر) درست نیست، علاوه بر اینکه لفظ منه در بعضی از نسخه‌ها نیامده. و نیز مراد از (فیه حلال و حرام) ظاهرا منقسم شدن شیء به این دو است و وجود هر دو قسم (حلال و حرام) در آن شیء فعلی باشد (یعنی: مراد ای شیء امر کلّی است که مشتبه نیز تحت آن است نه خصوص فرد مشتبه) نه اینکه مردّد میان این دو، چه آنکه با تردید اصلا تقسیم صورت نمی‌پذیرد نه در ذهن و نه در خارج.

ص: ۱۵۵

و مقسم بودن شیء برای دو حکم (حلال و حرام) چنانکه شارح وافیه آن را فرموده معنا و مفهوم قابل اعتمادی ندارد علی الخصوص با ملاحظه این عبارتشان که (تقسیم آن به حلال و حرام ما جایز است) زیرا تقسیم شیء به دو حکم که در حقیقت تردید است نه تقسیم، امری است لازم و قهری نه جایز و ممکن برای ما.

۲- معنای حدیث از نظر شیخ

اشاره

۲- بنا بر آنچه ما گفتیم، پس معنا این است که هر امر کلّی که در آن قسمی حلال و قسمی حرام است مثل: مطلق گوشت گوسفند که مشترک است میان مذکّی و میته.

پس: این امر کلّی برای شما حلال است تا به قسم حرامش به طور مشخص اطلاع‌یابی و سپس آن را ترک کنی.

استخدام در مرجع ضمیر (منه)

و بنا بر استخدام در ضمیر (منه) نسبت به مرجعش معنا و مراد حدیث عبارتست از اینکه:

هر فرد مشکوک و مشتبهی که در نوعش دو قسم حرام و حلال باشد، جزئی مشکوک مذکور حلال بوده تا آنکه به قسم حرام از آن کلی در خارج اطلاع پیدا کنی، آنگاه ترکش کنی.

و به‌هرتقدیر (چه قائل به استخدام شویم یا نه) حدیث مختص به شبهه موضوعیه است (و بحث ما در شبهه حکمیه).

۳- اشکال شیخ به معنای شارح وافیه از حدیث

۳- اما آنچه را که شارح وافیه بیان فرمود که مراد از وجود حلال و حرام در شیء، اتصال و صلاحیّت آن برای این دو است نه آنکه این دو قسم در آن فعلی باشند، باید گفت:

این معنا با ظاهر قضیه و نیز با وجود کلمه (منه) هرچند قائل به استخدام در آن شویم مخالف است (و قابل اعتماد نیست) ظاهرا ذکر این قید (فیه حلال و حرام) با اینکه کلام (حدیث) بدون آن نیز تمام است.

چنانکه در کلام امام در روایت دیگری چنین آمده است که (کل شیء لک حلال حتی تعرف انّه حرام) برای بیان این نکته است که منشأ اشتباه و شبهه‌ای که از فرموده امام علیه السّلام در ذیل حدیث (یعنی حتی تعرف) دانسته می‌شود را معین و مشخص کند.

چنانچه احتراز از آنچه در کلام شارح وافیه ذکر شده با همین قید (فیه حلال و حرام) حاصل می‌شود.

ص: ۱۵۶

تشریح المسائل

وجه ظهور وقوع در (الظاهر ان المراد بالشیء ...) چیست؟

کلمه (منه) در حدیث است.

مراد از (لیس هو خصوص المشتبه) چیست؟

این است که به امر مردّد و مجهول اختصاص ندارد، بلکه مراد از آن، امر کلّی است که مشتبه یکی از مصادیق آن است.

چه افرادی برای مصداقی که تحت یک کلّی است قابل تصوّر است؟

سه فرد ۱- معلوم الحجّهٔ ۲- معلوم الحرمه ۳- مشتبه الحرمهٔ و الحلیّهٔ

فرد مشکوک الحرمهٔ و الحلیه تحت کدامیک از دو قسم دیگر است؟

به مقتضای حدیث تحت معلوم الحلیّه است مگر آنکه علم به حرمتش حاصل شود.

وجه عدم استقامت در (اذ لا یستقیم ارجاع الضمیر ... الخ) چیست؟

این است که دو فرد لحم المشتری و لحم الحمیر دو فرد خاصی هستند که حکمشان مجهول است یعنی: یا حلال‌اند و یا حرام. در حالی که کلمه (من) در (منه) تبعیضیّه است و علی الظاهر باید مرجع ضمیر یک کلّی باشد که مقسم برای هر دو قسم باشد.

حاصل مطلب در (اقول) چیست؟

پاسخ شیخ است به مقاله شارح وافیه که فرمود:

روایت بر گوشت خریداری شده (و مثل آن) و گوشت حمار، هر دو صادق است، چرا که درباره هریک از دو گوشت مزبور می‌توان گفت: هریک از این دو از جمله اموری هستند که (فیه حلال و حرام).

حاصل ردّ شیخ از مقاله مزبور چیست؟

این است که: هیچ‌یک از دو قسم مذکور را نمی‌توان مقسم برای حلال و حرام قرار داد، بلکه ممکن است که هریک یا حلال باشند یا حرام.

به عبارت دیگر: حلال و حرام دو قسم فعلی در گوشت خریداری شده و گوشت حمار نیستند، بلکه به نحو احتمال و تردیدانـد، بدیهی است که شیء مردّد میان دو امر را نمی‌توان به آن دو تقسیم کرد.

دلیل شیخ بر مدّعای فوق چیست؟

کلمه (منه) است در حدیث، چرا که کلمه (منه)، شیء را ظاهر در امر کلیّ قرار می‌دهد تا اینکه اتصافش به حلیّت به ملاحظه برخی افراد و به حرمت به اعتبار برخی دیگر از افراد درست باشد.

بنابراین، اگر نسبت به برخی دیگر از افراد در اینکه از افراد حلال‌اند یا از مصادیق حرام، مشکوک و

ص: ۱۵۷

مردّد باشیم، به اقتضای حدیث حکم به حلیّت آنها نموده و از افراد حلالشان قرار می‌دهیم.

به طور کلّی شیخ در مقول (اقول) چه می گوید؟

۱- دو معنا برای حدیث از لسان سید صدر ذکر می کند که بر مبنای هر دو معنا حدیث عام است یعنی:

که هم به درد شبهات حکمیه می‌خورد، هم به درد شبهات موضوعیّه، و در هر دو نوع شبهه، حکم به حلیّت فرد مشکوک می‌نماید.

لکن این دو معنا مبتلا به اشکالاتی است که بیان خواهد شد.

۲- دو معنا نیز خود ایشان برای حدیث ذکر می‌فرماید که فاقد اشکال‌اند، لکن بر اساس این دو معنا حدیث عام نبوده و به درد شبهات حکمیه نمی‌خورد، بلکه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

معنای اول سید صدر از حدیث چیست؟

ایشان در مباحث قبل در ضمن امثله‌ای که آورد:

۱- شیء را به معنای خصوص مشتبه الحکم گرفته بود.

۲- فیه حلال و حرام را به معنای فیه احتمالان گرفته بود.

پس: معنای حدیث این می‌شود که: هر امر مشتبه الحکمی (اعم از اعیان و افعال اختیاریه، چه کلّی و چه جزئی) که دارای دو احتمال یعنی: احتمال حلیّت و حرمت، هر دو باشد در حق شما حلال ظاهری است که غایت این حلیّت، معرفهٔ الحرام بعینه می‌باشد.

نتیجه معنای مذکور چیست؟

این است که: حدیث مزبور هم در شبهه حکمیه جاری است، هم در شبهه موضوعیّه.

اولین اشکالی که بر معنای مزبور وارد است چیست؟

این است که معنای مزبور با کلمه (منه) در عبارت حدیث ناسازگار است، چرا که «من» تبعیضیه است و لذا معنایش در (تعرف الحرام منه) این است که حرام از آن شیء را بشناس.

حال:

اولا: حرام از آن شیء در جایی است که حلال از آن نیز باشد.

ثانیا: در شیء مشتبه الحکم نیز این‌گونه نیست که بعض آن حلال و بعض دیگرش حرام باشد، بلکه یا در واقع حلال است و یا حرام.

پس مراد از عبارت (لکن لفظهٔ (منه) لیس فی بعض النسخ ...) چیست؟

این است که: شیخ پس از اشکال بر معنای سید صدر از حدیث، در تضعیف استشهاد و اشکال خودش می‌فرماید: لفظ (منه) در برخی نسخ وارد نشده، لذا نمی‌توان به شارح وافیه اشکال نمود که منظور از شیء، خصوص دو مشتبه مزبور است.

ص: ۱۵۸

دومین اشکال بر معنای سید صدر از حدیث مورد بحث چیست؟

این است که فیه حلال و حرام، ای فیه احتمالان با ظاهر جمله نمی‌سازد، چرا که ظاهر حدیث تقسیم است و تقسیم در جایی صورت می‌گیرد که هر دو قسم و یا همه اقسام بالفعل موجود:

۱- اگر تقسیم در خارج انجام شود باید اقسام آن مقسم در خارج موجود باشند یعنی فی المثل: الانسان امّا عالم و امّا جاهل که هر دو قسم در خارج بالفعل موجودند.

۲- و اگر تقسیم در ذهن انجام گیرد، باید اقسام مقسم در ذهن بالفعل موجود باشند فی المثل: الممتنع امّا ذاتی و اما غیریّ که هر دو در ذهن بالفعل موجودیت دارند در غیر این صورت تقسیم نادرست است.

حال برطبق معنای شما واقع و نفس الامر شیء واحد (یا مشتبه) است که در واقع یا حلال است یا حرام.

یعنی: یکی از دو مصداق حلال و حرام است، به عبارت دیگر: مردّد میان این دو امر مزبور است نه اینکه دو قسم داشته باشد، لذا با وجود تردید جایی برای تقسیم وجود ندارد، نه در خارج و نه در ذهن.

بنابراین بیان شما (سید) که گفتید: نجعله مقسما لحکمین درست نمی‌باشد، به‌ویژه اینکه گفتید:

یجوز لنا ان نجعله .... که حتما و قطعا صحیح نیست. چرا؟

زیرا چنین تقسیم‌بندی که در حقیقت تردید است امری قهری و حتمی است و نه اینکه در اختیار می‌باشد و جایز و لذا این معنا صحیح نیست.

دومین معنای سید صدر از حدیث چگونه معنایی است؟

به این نحو است که از قاعده استخدام در حدیث استفاده نموده و لذا از مرجع ضمیر یک معنا و از خود ضمیر معنای دیگری را اراده نموده است.

یعنی فرموده مراد از شیء به همان معنای خصوص مشتبه الحکم است و مراد از فیه حلال و حرام همان فیه احتمالان است چنانکه در معنای اوّل چنین بود. منتهی، ضمیر منه را به خصوص آن شیء مشتبه برنمی‌گردانیم، بلکه به کلّی آن مشتبه برمی‌گردانیم، که در ضمیر (منه) فقط استخدام به کار رفته است.

بنابراین معنای حدیث این می‌شود که: هر مشتبه الحکمی که ذو احتمالین (حلیّت و حرمت) است، در ظاهر برای شما حلال است البته تا زمانی که حرام از نوع و کلی آن مشتبه را بشناسید و از آن بپرهیزید.

فی المثل: مایعی در خارج وجود دارد که مشتبه است و احتمال هریک از حرمت و حلیّت را دارد این مایع تا زمانی که حرام از آن مطلق المایع (که دارای دو فرد است یکی حلال که خل باشد و دیگری حرام که خمر باشد) را بشناسی و بدانی که مصداق خمر است و حلال است.

ص: ۱۵۹

اولین اشکالی که بر دومین معنای سید صدر از حدیث مزبور شده چیست؟

اولا: اصل این است که ضمیر تابع مرجع خود باشد و هر معنایی که از مرجع اراده شود از ضمیر نیز اراده شود پس استخدام در اینجا خلاف قاعده است.

ثانیا: فیه حلال و حرام ظهور در تقسیم فعلی دارد و نه تردید.

ثالثا: از آنجا که تقسیم مذکور در موضوعات صحیح است و نه در احکام، چون در احکام، نوع و کلّی شیء مشتبه دو قسم حلال و حرام ندارد، بلکه کلّی یک شیء (مثلا مطلق توتون) در واقع یا حلال است یا حرام، نه اینکه بعض آن حلال و بعض دیگرش حرام باشد، پس حدیث اختصاص به شبهات موضوعیّه دارد و شامل احکام نمی‌شود.

اوّلین معنای شیخ از حدیث مزبور چیست؟

این است که:

۱- شیء را به معنای امر کلّی در نظر بگیریم نه خصوص فرد مشتبه الحکم

۲- فیه حلال و حرام را نیز به معنای تقسیم بگیریم.

۳- ضمیر در (فیه) و (منه) را به کلّی ارجاع دهیم.

معنای حدیث عبارت می‌شود از اینکه: هر کلی‌ای که یک قسم حلال در آن هست و یک قسم حرام، آن کلیّ، تا زمانی که قسم حرام از آن کلّی را بشناسی و کنار بگذاری، بر شما حلال است.

فی‌المثل: گوشت گوسفند کلّی و دارای دو قسم است: ۱- قسم حلال که مذکّی باشد ۲- قسم حرام که میته است. لذا کلّی گوشت گوسفند حلال است تا روزگاری که یقین حاصل کنی که یک قسم میته است و نه مذکّی پس گوشتی که از بازار خریداری می‌کنید و شک داری که مذکّی است یا میته، تا یقین به حرام آن حاصل نکنی حلال است.

ویژگی معنای شیخ از حدیث چیست؟

این است که: نه اشکال استخدام در آن وجود دارد و نه اینکه حدیث ظاهر در تقسیم باشد، بلکه این معنا برخلاف تقسیم است. منتهی بنابراین تعریف، حدیث به شبهات موضوعیّه اختصاص می‌یابد.

چرا؟

زیرا در شبهات حکمیّه، آن کلّی (که استعمال دخانیات باشد) دو قسم ندارد که یکی حلال و یکی حرام باشد، بلکه اصلا یک قسم است که در واقع یا حلال است یا حرام.

حاصل مطلب از این معنا چیست؟

این است که: حدیث مزبور از مسئله مورد بحث که شبهات حکمیه است بیگانه است.

ص: ۱۶۰

دومین معنای شیخ از حدیث مورد بحث چگونه معنایی است؟

بدین نحو است که:

۱- شیء را خصوص مشتبه الحکم معنا کنیم و نه کلّی.

۲- در ضمیر (فیه) و (منه) قائل به استخدام شده و آن را به کلّی و نوع مشتبه الحکم ارجاع داد در نتیجه: معنای حدیث این می‌شود که:

هر امر جزئی خارجی (مثل: گوشتی که از بازار خریداری شده)، که در نوع کلّی آن (مطلق گوشت گوسفند)، دو قسم وجود دارد یکی حلال (مذکّی) و دیگری حرام (میته)، آن جزئی مشتبه بر شما حلال است تا زمانی که قسم حرام از آن کلّی را بشناسی و از آن پرهیز کنی، پس این گوشت خارجی (خریداری شده) حلال است.

ویژگی این معنا چیست؟

این است که:

۱- طبق این معنا دو استخدام در حدیث به کار رفته، هم در ضمیر (منه) و هم در (فیه) که هر دو استعمال خلاف اصل است.

۲- حدیث مزبور مخصوص شبهات موضوعیّه است چون‌که در رابطه با موضوعات است که مشتبه و جزئی‌اند و کلّی آن نیز بر دو قسم است و حال آنکه در احکام چنین نیست.

در نتیجه: این حدیث مربوط به شبهات موضوعیّه است و به درد شبهات حکمیّه نمی‌خورد.

مراد از عبارت (ثم الظاهر انّ ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونه ... الخ) چیست؟

۱- راجع به قید (فیه حلال و حرام) در حدیث شریف است؛ چون معنای کلام بدون این قید نیز تمام است و این قید، قید زائدی است.

چه گواهی بر مدّعای فوق دارند؟

روایات دیگری که وارد شده و بدون این قید تمام هستند از جمله کل شیء لک حلال حتی تعرف انّه حرام.

پس جهت آوردن این قید توسط امام با تمامیّت معنا چیست؟

۱- احتراز از:

- اعیان و افعالی که قابل اتصاف به حلیّت و حرمت نیستند.

- افعالی که معلوم الحلیّه و الحرمهٔ هستند.

۲- بیان منشأ شبهه برای مکلّف.

ص: ۱۶۱

مراد امام علیه السّلام از بیان منشأ شبهه چیست؟

این است که کلّی و نوع این مشتبه دارای یک قسم حلال و یک قسم حرام است، و لـذا وجود این دو قسم باعث شد، که وضعیت این جزئی و یا فرد غیر معلوم بر مکلّف مشتبه شود که در تحت کـدامیک از این دو قسم قرار دارد. یعنی: اگر تنها حلیّت بود و کلّی حلال و یا اگر تنها حرمت بود و کلّی حرام امر بر مکلّف مشتبه نمی‌شد، و این (فیه حلال و حرام) سبب شبهه شده است.

چه نتیجه‌ای از این بیان گرفته می‌شود؟

اینکه روایت مزبور حکم شبهه موضوعیّه را بیان می‌کند.

دومین اشکالی که بر معنایی که شارح وافیه از قیـد (فیه حلال و حرام) کرد و گفت: معنای این قیـد این است که شـیء قابلیت برای این دو را داشته و احتمال هریک درباره آن داده شود چیست؟

این است که:

اولا: معنایی که شـما (شارح وافیه) از قید مزبور کردید با ظاهر قضیّه تنافی دارد، چون‌که نفس عبارت (کل شیء فیه حلال و حرام) ظهور در این معنـا دارد که شـیء منقسم به دو قسم فعلی حلال و حرام باشـد، نه اینکه امکان دارد و محتمل است که یکی از آن دو باشد، زیرا از حرف عطف (او) که برای جمع فعلی متعاطفین است، وجود دو قسم را به صورت بالفعل می‌توان دریافت.

ثانیـا: این معنا با ضـمیر (منه) مخالف است، چرا که مرجع ضـمیر بایـد یک امر کلّی باشـد که دو قسم مـذکور بالفعل در آن موجود باشند، چرا؟

زیرا (من) که بر سـر آن آمده، تبعیضیّه است، و (من) به معنای تبعیض با عود ضمیر به خصوص مشتبهی که میان حلال و حرام مردّد است مثل: گوشت خریـده شده از بازار و یا گوشت خر، سازگاری ندارد، هرچند که در ضـمیر قائل به اسـتخدام شویم، چون‌که این خود برخلاف اصل و برخلاف ظاهر است.

غرض از عبارت (و ایضا الظّاهر انّ المراد ... الخ) چیست؟

اشاره دارد بر دلیل دوم مبنی بر اینکه مراد از (شـیء) خصوص فرد مشـتبه نیست، بلکه مراد از آن امر کلّی است که فرد مشتبه نیز در تحت آن داخل است.

مراد از عبارت (اذ لا تقسم مع الترديد ....) چیست؟

این است که: وقتی می‌گوییم مراد از شـیء، شیء مردّد میان حرام و حلال نیست، این است که امام علیه السّلام (شیء) را به دو قسم فعلی حلال و حرام تقسیم نموده است نه اینکه آن را مردّد قرار داده باشـد، چون تقسیم بـا تردیـد سازگـار نیست. به عبارت دیگر: چیزی که مردد است میان حلال و حرام نمی‌توان گفت بر دو قسم است، یک قسم از آن حلال و قسم دیگرش حرام.

ص: ۱۶۲

غرض از (و کون الشیء مقسما لحکمین الخ ...) چیست؟

این است که با تقریر مستدلّ می‌توان تقسیم را عملی نمود بدین نحو که جایز است که شیء را مقسم قرار داده، در مقام تقسیم بگوییم:

شیء یا حلال است یا حرام.

اختصارا بفرمایید شیخ چه بیانی در مقابل تقریر مستدل داشت؟

فرمود: تقریر ایشان معنای قابل اعتماد و استنادی ندارد و اینکه فرمود جایز است که در تقسیم (شیء) بگوییم: یا حلال است یا حرام، کلام درستی نیست چرا که:

اولا: تقسیم به حلال و حرام همان تردید است و نه تقسیم.

ثانیا: تقریر ایشان جهت تقسیم قرار دادن آن کافی نبوده و این یک امر قهری است.

لذا تعبیر به جواز در اینجا صحیح نیست.

ضمیر (هو) در عبارت (فهو مخالف لظاهر القضیّهٔ ....) راجع به چیست و مراد از (القضیهٔ) چه می‌باشد؟

هو به ذکره المستدل راجع است و مراد از (القضیّهٔ) عبارت: (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حرام) است.

وجه مخالفت با ظاهر این قضیّه چیست؟

این است که: ظاهر این قضیّه انقسام شیء به دو قسم حلال و حرام بوده به نحوی که هر دو قسم در آن فعلی باشند و پرواضح است که احتمال وجود هریک و صلاحیّت شیء برای این دو با ظاهر مزبور قابل جمع نیست.

ص: ۱۶۳

متن: و منه یظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرین(۱) للمستدلّ- بعد الاعتراف بما ذکرنا من ظهور القضیّة فی الانقسام الفعلیّ، فلا یشمل مثل شرب التتن- من: أنّا نفرض شیء له قسمان: حلال و حرام، و اشتبه قسم ثالث منه، کاللحم فإنّه شیء فیه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزیر، فهذا الکلّیّ المنقسم حلال، فیکون لحم الحمار حلالا حتّی نعرف حرمته(۲). و وجه الفساد أنّ وجود القسمین فی اللحم لیس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له فی هذا الحکم أصلا، و لا فی تحقّق الموضوع؛ و تقیید الموضوع بقید أجنبیّ لا دخل له فی الحکم و لا فی تحقّق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن- حتّی احتاج هذا المنتصر إلی إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه ممّا یوجد فی نوعه قسمان معلومان بالإجماع المرکّب- مستهجن جدّا لا ینبغی صدوره من متکلّم فضلا عن الإمام علیه السّلام.

هذا، مع أنّ اللازم ممّا ذکر عدم الحاجة إلی الإجماع المرکّب، فإنّ الشرب فیه قسمان: شرب الماء و شرب البنج، فشرب التتن کلحم الحمار بعینه، و هکذا جمیع الأفعال المجهولة الحکم؛ و أمّا الفرق بین الشرب و اللحم بأنّ الشرب جنس بعید لشرب التتن بخلاف اللحم فممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه.

هذا کلّه، مضافا إلی أنّ الظاهر من قوله «حتّی تعرف الحرام منه» معرفة ذلک الحرام الّذی فرض وجوده فی الشیء، و معلوم أنّ معرفة لحم الخنزیر و حرمته لا یکون غایة لحلّیّة لحم الحمار.

و قد اورد(۳) علی «الاستدلال» ب: لزوم استعمال قوله علیه السّلام «فیه حلال و حرام» فی معنیین:

أحدهما أنّه قابل للاتّصاف بهما، و بعبارة اخری: یمکن تعلّق الحکم الشرعیّ به لیخرج ما لا یقبل الاتّصاف بشیء منهما، و الثانی أنّه منقسم إلیهما و یوجد النوعان فیه إمّا فی نفس الأمر أو عندنا، و هو غیر جائز؛ و بلزوم استعمال قوله علیه السّلام «حتّی تعرف الحرام منه بعینه» فی المعنیین أیضا، لأنّ المراد حتّی تعرف من الأدلّة الشرعیّة الحرمة إذا ارید معرفة الحکم المشتبه، و حتّی تعرف من الخارج من بیّنه أو غیرها الحرمة إذا ارید معرفة الموضوع المشتبه، فلیتأمّل(۴). انتهی.

و لیته أمر بالتأمّل فی الإیراد الأوّل أیضا. و یمکن إرجاعه إلیهما معا، و هو الأولی.

و الإنصاف ظهور بعضها فی الدلالة علی عدم وجوب الاحتیاط فی ما لا نصّ فی الشبهة التحریمیّة بحیث لو فرض تمامیّة الاخبار الآتیة للاحتیاط وقعت المعارضة بینهما، لکن بعضها غیر دال الاعلی عدم وجوب الاحتیاط لو لم یرد امر عام به، فلا تعارض ما سیجیء من اخبار الاحتیاط لو نهضت للحجیّة سندا و دلالة.

۱- هو النراقی.

۲- مناهج الاحکام ص ۲۱۴.

۳- المورد هو المحقّق القمّی.

۴- قوانین الاصول: ج ۲ ص ۱۹ س ۹.

ص: ۱۶۴

ترجمه:

۱- انتصار مرحوم نراقی

و از آن (بیانی که گذشت) فساد انتصاری که برخی از معاصرین (نراقی) نسبت به فاضل تونی کرده‌اند بعد از اعتراف به آنچه ما ذکر نمودیم که ظاهر قضیّه در انقسام فعلی است آشکار می‌شود. بنابراین شامل نمی‌شود (این حدیث) مانند شرب توتون را، از جمله، اگر فرض کنیم که شیء دارای دو قسم حلال و حرام است و قسم سومش مشتبه است مثل گوشت.

پس از آن شیء (کلّی) قسمی حلال است و آن گوشت گوسفند است و قسمی از آن حرام است و آن گوشت خوک است پس گوشت به وصف کلیّت که بر دو قسم منقسم می‌شود (حکم مطلقش) حلیت است ازاین‌رو گوشت حمار نیز حلال می‌باشد تا حرمتش معلوم شود.

۲- وجه فساد در کلام فاضل نراقی

این است که، وجود آن دو قسم (قسمی حلال و قسم حرام) در گوشت، منشأ اشتباه در گوشت حمار نیست و نه دخالتی در این حکم (به حلیّت لحم) دارد و نه در تحقق موضوع (یعنی شک) نقشی دارد.

لذا، مقیّد کردن موضوع به قیدی اجنبی (یعنی: فیه حلال و حرام) که دخالتی در تحقّق حکم و ثبوت موضوع ندارد، علاوه بر خروج بعضی افراد از آن (موضوع مقیّد) مثل: شرب توتون، تا اینکه جناب نراقی برای الحاق مثل آن (شرب توتون) به گوشت حمار و مثل آن از آنچه در نوع آن دو قسم معلوم (و یک فرد مشکوک) وجود دارد نیازمند به اجماع مرکب باشد، عملی ناپسند است که صدور این کار از متکلّمی عادی سزاوار نیست تا چه رسد از امام معصوم علیه السّلام.

از این (مطلب) که بگذریم از تقریری که فاضل نراقی برای اثبات برائت در لحم حمار نمود، عدم نیاز به اجماع مرکب لازم می‌آید، پس شرب دارای دو قسم است، شرب آب (که حلال است) و شرب بنگ (که حرام است) پس: شرب توتون بعینه مثل گوشت حمار است (و فرقی ندارد) یعنی (اگر شرب توتون مشتبه شد آن را به قسم حلال ملحق می‌کنیم) و این‌چنین است تمام افعال مجهول الحکم (یعنی: تقریر فوق در همه جاری است) اما تفاوت میان شرب و لحم به اینکه شرب، جنس بعید است برای شرب توتون، به خلاف گوشت نسبت به گوشت حمار از جمله چیزهایی است که شایسته نیست بدان اعتماد شود.

۳- این (دو اشکال) تمام مطلب بود مضافا بر اینکه، از ظاهر عبارت (حتی تعرف الحرام منه) برمی‌آید که، مراد از معرفت حرام همان حرامی است که در شیء کلّی وجود دارد و معلوم است که شناخت به گوشت خوک و حرمت آن، غایت برای حلیّت گوشت حمار نیست.

ص: ۱۶۵

۱- و گاهی بر این استدلال (به حدیث شریف جهت اثبات برائت) اشکال شده است به:

الف: لزوم به‌کارگیری عبارت (فیه حلال و حرام) از سخن امام در دو معنا:

۱- یکی به معنای شیء که قابلیت اتّصاف به هریک از (حلیّت و حرمت) را داشته باشد به عبارت دیگر تعلّق حکم شرعی به آن (شیء) ممکن است تا بدین‌وسیله شیئی که، اتّصاف به هیچ‌یک از این دو (حلیّت و حرمت) را نمی‌پذیرد از مورد آن خارج شود.

۲- و یکی به معنای شیئی که به حلال و حرام تقسیم و این دو در آن (بالفعل) یافت شوند یعنی خواه (وجود این دو در آن) به حسب نفس الامر باشد و یا از نظر ما. و آن (استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد) جایز نیست.

ب: و لزوم بکارگیری عبارت (حتّی تعرف الحرام منه بعینه) نیز از سخن امام در دو معنا اگر از آن (عبارت) شناخت حکم مشتبه اراده شده باشد، مراد این است که (هر شیئی حلال است) زیرا تا زمانی که از طریق ادلّه شرعیّه به حرمتش اطلاع یابی و اگر از آن (عبارت) شناخت حکم مشتبه اراده شده باشد، مراد این است که (هر شیئی حلال است) تا زمانی که از طریق غیر ادلّه شرعیّه به حرمتش اطلاع یابی.

و ای کاش ایشان در همان ایراد اوّل امر به تأمل می‌نمود و ارجاع آن به هر دو ممکن است و این اولی است این تمام ادلّه‌ای است که حضرات مجتهدین (در عدم وجوب احتیاط) بدان استدلال نموده‌اند.

انصاف این است که: بعضی (مرسله فقیه) ظهور در دلالت بر عدم وجوب احتیاط، و شبهه حکمیّه ناشی از عدم نصّ دارد، به طوری که، اگر فرض شود اخبار و احادیث آتیه در اثبات احتیاط تامّ و بدون اشکال هستند بین آنها و این اخبار تعارض واقع می‌شود.

و لکن بعضی دیگر از ادلّه (منقول) دلالت ندارند جز بر عدم وجوب احتیاط البتّه اگر امر عامی بر وجوب احتیاط وارد نشده باشد.

پس: با اخبار احتیاطی که به زودی نقل خواهد شد هرچند برای حجیّت از حیث سند و دلالت هم صالح باشد، هیچ‌گونه تعارضی ندارند.

ص: ۱۶۶

تشریح المسائل

مراد از (و منه یظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرین للمستدل ... الخ) چیست؟

این است که از تقریر گذشته، فساد بیان و توجیه فاضل نراقی در کتاب مناهج از فاضل تونی یا سید صدر آشکار می‌شود.

کلام نراقی در مقام انتصار جناب فاضل چیست؟

این است که: بله حدیث شریف حکم فرد مشتبه از کلّی را بدین نحو بیان می‌کند که کلّی منقسم به دو قسم حلال و حرام فعلی است نه اینکه احتمالا به یکی از آن دو متّصف شود به عبارت دیگر می گوید:

جمله (فیه حلال و حرام) ظهور در انقسام فعلی دارد و به درد تردید نمی‌خورد لکن درعین‌حال در توجیه سخنان جناب تونی می گوید:

می‌توان بر مسلک اصولیین به این حدیث شریف استدلال کرده و اباحه و برائت را در شبهه حکمیه اثبات نمود.

تقریب استدلال:

۱- مراد از (شیء منقسم به حلال و حرام) آن کلّی است که شامل این دو قسم (حلال و حرام) باشد و ما در قسم سوّم آن مشکوک هستیم، که آیا حکمش از نظر شارع حلیّت است و یا حرمت مثل مطلق اللحم که در خارج دارای سه فرد است.

۱- لحم الغنم که قطعا حلال است ۲- لحم الخنزیر که قطعا حرام است. ۳- لحم الحمیر که امرش بر ما مجهول و مشتبه است و نمی‌دانیم که حلال است یا حرام حال:

۲- طبق حدیث مزبور می‌گوییم: آن کلّی که لحم باشد حلال است یعنی: حکم مطلق گوشت حلیّت است تا زمانی که قسم حرام آن را که لحم الخنزیر است بشناسی.

نتیجه آن کلّی بر لحم الحمیر نیز منطبق است فهو لک حلال حتی تعرف حرمته هذا معنا اصل البراءة، فهو المطلوب.

مراد از (فلا یشمل مثل شرب التتن ...) در متن چیست؟

این است که: بیان و استدلال مزبور شامل لحم الحمیر شد، لکن شامل استعمال دخانیات نمی‌شود چون‌که استعمال دخانیات در واقع دو و یا چند قسم ندارد تا بگوییم فیه حلال و حرام و مشتبه بلکه یک نوع است و آن مطلق استعمال است که یا حلال است و یا نه.

پس مسئله استعمال دخانیات را جناب نراقی چگونه حل می‌کند؟

می گوید:

ص: ۱۶۷

مسئله استعمال دخانیات را توسط اجماع مرکب به قضیه لحم الحمیر ملحق می‌کنیم یعنی می‌گوییم:

۱- کسانی که در شبهات حکمیه برائتی هستند در همه جا برائتی‌اند، چه در لحم الحمیر و چه در استعمال دخانیات.

۲- و آنهایی که احتیاطی هستند، همه جا قائل به وجوب احتیاط هستند.

۳- آنهایی هم که قائل به تفصیل نیستند مثل ما، همان‌طور که به واسطه حدیث مزبور، در مسئله لحم الحمیر برائت را ثابت کردیم در مسئله شرب توتون (استعمال دخانیات) نیز برائتی می‌شویم.

اولین وجه فساد و اشکال وارده بر کلام نراقی در این مقام از نظر شیخ چیست؟

شیخ با نظر به اینکه طبق تقریر گذشته فرمود حدیث مزبور ناظر به شبهه موضوعیّه است گفت:

امام علیه السّلام در حدیث مزبور در مقام بیان این مطلب هستند که بفرمایند:

چون برای شیء دو قسم حلال و حرام وجود دارد، سبب شبهه می‌شود و لذا در فرد مشکوک، حکم این است که باید حکم به حلیّت آن کنیم.

به عبارت دیگر: منشأ شبهه نفس وجود دو قسم است در شیء سپس با توجه به مطلب مذکور می‌گوید: وجود این دو قسم (حلال و حرام) در مورد لحم، سبب شبهه در قسم ثالث نمی‌شود و اساسا ربطی به قسم سوم (لحم الحمیر) ندارد، نه از نظر حکم که حلیّت آن باشد و نه از نظر موضوع که مشتبه بودن لحم است. بلکه منشأ شبهه در قسم سوم یعنی: لحم الحمیر که یک موضوع دیگری است غیر آن دو قسم یا فقدان نصّ است یا اجمال نصّ است و یا تعارض دو نصّ.

به عبارت دیگر: شک در حکم گوشت حمار از قبیل شک در حکم است و لذا شبهه حکمیّه است و منشأ آن شارع می‌باشد یا به واسطه عدم نصّ و یا به واسطه اجمال نصّ و یا تعارض نصین.

برخلاف مورد حدیث مزبور که شک در مشکوک از سنخ شک در موضوع است و شبهه شبهه موضوعیّه است که منشأ آن امور خارجی از جمله وجود دو قسم حلال و حرام در شیء مطلق است به نحوی که اگر این دو قسم در شیء نمی‌بود و تنها یک قسم می‌داشت، چنین شبهه‌ای پیش نمی‌آمد به خلاف لحم حمار. چرا؟

زیرا اگر فرض شود که تمام انواع گوشت یا حلال بوده و یا حرام باز این اشتباه در گوشت حمار به حال خود باقی است. چرا؟

زیرا وجود این دو قسم سبب اشتباه نبوده است تا با زوال آن شک و شبهه نیز رفع شود.

حاصل اشکال و ایراد مزبور چیست؟

این است که: اگر حدیث مزبور را بر مثل شرب توتون و یا لحم حمار حمل و منطبق نماییم: باید قبول

ص: ۱۶۸

کنیم که قید (فیه حلال و حرام) که نه در تحقّق موضوع (یعنی: شک و شبهه) دخالت داشته و نه در حکم به حلیّت گوشت حمار و شرب توتون نقشی دارد، لغو و بیهوده است.

لازمه این لغو، استهجان در کلام معصوم علیه السّلام است که غیر قابل قبول است.

مراد از (هذا، مع انّ اللازم ممّا ذکر عدم الحاجهٔ الی الاجماع ... الخ) چیست؟

بیان دومین وجه فساد و اشکال بر بیان نراقی است مبنی بر اینکه:

بر اساس بیان خود شما، در استعمال دخانیات (شرب توتون) هم نیازی به اجماع مرکب نداریم، بلکه به همان تقریری که در اثبات حلیّت لحم حمار کردید در اثبات حلیّت شرب توتون استفاده کرده می‌گوییم:

شرب مثل لحم جنس بوده و دارای دو فرد در خارج است:

۱- فرد حلال که شرب الماء است همچون لحم که فرد حلالش لحم الغنم بود.

۲- فرد حرام که شرب البنج است همچون لحم الخنزیر که فرد حرام مطلق لحم بود.

۳- و یک فرد مشتبه که استعمال دخانیات (شرب توتون) است. مثل لحم الحمار در مطلق لحم که مشتبه بود حال همان‌طور که در لحم الحمار به حدیث مزبور تمسّک کردیم در اینجا نیز به آن استدلال کرده می‌گوییم: فهو لک حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه، و هذا معنا اصل البراءهٔ و الاباحهٔ.

پس: در فرد مشکوک شرب توتون نیازی به اجماع مرکب نبوده و تمسّک به آن وجهی ندارد در نتیجه:

این بیان در کلیه افعال قابل جریان بوده چه آنکه میان لحم حمار و امثله مذکور تفاوتی نمی‌باشد.

مراد از عبارت (و امّا الفرق بین الشرب و اللحم بانّ الشّرب جنس بعید لشرب .... الخ) چیست؟

طرح یک اشکال و بیان آن است مبنی بر اینکه:

۱- قیاس شرب توتون با لحم الحمیر یک قیاس مع الفارق است، چرا که: مطلق لحم نسبت به لحم الحمیر جنس قریب است ولی مطلق شرب نسبت به شرب توتون جنس بعید است فی المثل:

در تحت لحم انواع ثلاثه لحم الغنم، لحم الخنزیر و لحم الحمیر قرار دارند، که لحم جنس انواع است پس: لحم یک کلّی است که یک نوع حلال و یک نوع حرام در تحت آن قرار دارد.

اما در تحت مطلق شرب، ادخال مایع در بطن و ادخان دخان در شش قرار داشته و شرب جنس قریب این انواع است ولی ادخال دخان خود جنس است برای استعمال بنگ و استعمال توتون.

و لذا آنچه را در مورد جنس قریب گفتیم، در جنس بعید نمی‌توان گفت.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: این سخنان و تدقیقات شایسته شنیدن نیست، چون‌که جنس قریب و بعید در اینجا عرفا یکی است و لذا در حکم نیز باید دلیلشان یکی باشد. در نتیجه: اگر برای اثبات حلیّت لحم حمار

ص: ۱۶۹

بتوانیم به حدیث مزبور استدلال نماییم، برای اثبات اباحه شرب توتون نیز استدلال به آن جایز خواهد بود، بدون اینکه میان آنها تفاوتی باشد.

مراد از عبارت (هذا کلّه، مضافا الی ان الظاهر من قوله (حتی تعرف ...) معرفهٔ .... الخ) چیست؟

بیان یک اشکال دیگر است بر بیان نراقی مبنی بر اینکه:

علم به حرام در حدیث شریف غایت است برای حلیّت مشکوک، بدین معنا که وقتی شخص به فرد حرام آگاهی یافت دیگر نمی‌تواند مشکوک را حلال بداند و باید حکم به حرمتش نماید و حال آنکه:

این بیان بر لحم الحمیر قابل انطباق نیست، چرا که نمی‌توان علم به حرام (مثل گوشت خوک) را غایت برای حلیّت گوشت حمار قرار داد. چرا که علم مزبور ارتباطی به حرمت و یا حلیّت گوشت حمار ندارد.

غرض از (و قد اورد علی (الاستدلال) ب ...) چیست؟

بیان دو ایراد از جانب محقّق قمی رحمه اللّه صاحب قوانین است در تضعیف استدلال مجتهدین به حدیث مزبور و سخن سید صدر که مدّعی شد حدیث شریف هم دلیل بر برائت در شبهات حکمیّه است و هم در شبهات موضوعیه.

ایراد اوّل جناب قمی به سید صدر چیست؟

این است که بیان و استدلال شما به حدیث مزبور مستلزم این است که: فیه حلال و حرام در دو معنا استعمال شود:

۱- کلّ شیء یمکن تعلّق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل الاتصاف بهما.

یعنی: عبارت مزبور صفت باشد برای موصوفی که قابلیت اتّصاف به هریک از حرمت و حلیّت را داشته باشد.

مثل: شرب توتون که ممکن است از جانب شارع تحریم شده باشد و ممکن است حکم به حلیّت آن شده باشد. در نتیجه: حدیث با شبهات حکمیّه منطبق شده و اشیایی که غیر قابل اتّصاف همچون افعال اضطراری و یا اعیان حرام بدون حلال و یا حلال بدون حرام از مورد آن خارج می‌شوند.

۲- کلّ شیء فیه حلال و حرام به معنای کلّ شیء منقسم الیهما بالفعل و یوجد النوعان فیه معنای مذکور خود بر دو نوع است:

الف) یا این است که: این (شیء کلی) در واقع و نفس الامر دارای دو نوع است مثل موضوعاتی که کلّی آنها از قبیل لحم الغنم در خارج دو قسم حلال (مذکّی) و حرام (میته) دارد.

ب) و یا این است که: اگر در واقع و عند اللّه هم یک قسم دارند، لکن نزد ما دارای دو قسم‌اند یعنی:

مردّد میان دو شعبه‌اند. همچون احکام که فی المثل یا حلال است یا حرام.

ص: ۱۷۰

پس: آن اشیایی که عند اللّه و عندنا معلوم الحرمهٔ و یا معلوم الحلیّهٔ هستند از بحث خارج می‌شوند.

بنابراین:

بیان سید صدر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

پس: بیان سید صدر مستلزم محال است.

بیان سید صدر مستلزم محال است.

مستلزم المحال محال است.

پس: بیان سید، باطل و محال است.

دومین ایراد جناب قمی به سید صدر چیست؟

این است که: عبارت ذیل حدیث یعنی (حتّی تعرف الحرام منه) نیز مورد همین ایراد است چرا که طبق بیان شما لازم می‌آید که این عبارت نیز در دو معنا استعمال شود، چرا؟ زیرا که:

مراد از معرفت الحرام در شبهات حکمیّه عبارتست از شناخت و معرفت از طریق ادله شرعیّه و مراد از معرفت الحرام در شبهات موضوعیّه عبارتست از شناخت و معرفت از طریق بیّنه و سایر اموری که به درد موضوعات می‌خورد.

حال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است، پس قول سید صدر نیز محال است و دارای تالی فاسد.

پس مراد از عبارت (فلیتأمّل) در پایان ایراد دوم چیست؟

مناقشه خود جناب قمی است در ایراد دوّم و با این عبارت آن را تضعیف نموده.

چرا جناب قمی اشکال دوم را وارد نمی‌داند؟

زیرا معرفهٔ الحرام در یک معنا بیشتر استعمال نشده است و آن علم به قسم حرام از آن شیء است لکن طرق و اسباب حصول معرفت متعدّد است.

یعنی: گاهی از راه دلیل شرعی حاصل می‌شود و گاهی از راه امور خارجیه به دست می‌آید امّا تعدّد سبب موجب تعدّد معنای شناخت و معرفت نمی‌شود.

مراد شیخ از (ولیته امر بالتأمّل فی الایراد الاوّل ایضا ...) چیست؟

این است که: ای کاش جناب قمی نسبت به ایراد اوّل نیز امر به تأمل و تفکر می‌کردند.

پس مراد شیخ از (و یمکن ارجاعه الیهما معا، و هو الاولی) چیست؟

این است که ممکن است که امر به تأمل در سخن جناب قمی مربوط به هر دو اشکال باشد. که وجه

ص: ۱۷۱

این تأمل در دوّمی بیان شد.

وجه تأمّل نسبت به ایراد اوّلی چیست؟

این است که:

۱- (فیه حلال و حرام) از نظر سید دارای یک معنای مطابقی است. یعنی فیه احتمالان: الحرمهٔ و الحلیّهٔ.

۲- فیه احتمالان به دلالت التزامیه بر دو امر دلالت دارد:

الف: آن شیء قابلیّت اتّصاف به هریک از حلال و یا حرام را دارد.

ب: آن شیء از نظر ما منقسم به هر دو می‌باشد.

حال طبق معنای سید نیز این دو مطلب از حدیث شریف در دو معنای متفاوت استعمال نگردیده، بلکه در یک معنای کلّی و یا قدر جامع استعمال شده است.

پس: اعتراض جناب قمی بر سید صدر وارد نیست.

حاصل مطلب در (و الانصاف ظهور بعضها فی الدلالهٔ علی .... الخ) چیست؟

این است که: در جمع‌بندی بحث به این نتیجه می‌رسیم که: روایات مذکور بر سه دسته تقسیم می‌شوند.

۱- برخی از این احادیث بر اصالت برائت شبهات حکمیّه دلالت ندارند.

مثل حدیث دوم، چهارم، پنجم، هشتم و نهم.

۲- برخی از این احادیث دلالتشان بر برائت در شبهات حکمیّه معلّق بر این است که ثابت شود أدلّهٔ الاحتیاط نسبت به شبهات حکمیّه بیانیّت ندارند وگرنه جایی برای این احادیث نیست.

مثل: حدیث سوم و ششم.

۳- امّا حدیث هفتم دلالتش بر برائت در شبهات بدویّه تمام بود و دلالت داشت بر اینکه بیان عمومی کفایت نکرده و احتیاط واجب نمی‌باشد.

حال اگر أدلّهٔ الاحتیاط از نظر سند و دلالت اشکالی نداشته باشند با حدیث هفتم تعارض می‌کنند که در مباحث بعد به نتیجه این تعارض هم خواهیم پرداخت.

ص: ۱۷۲

متن: و أمّا الاجماع فتقریره من وجهین

الأوّل: دعوی إجماع العلماء کلّهم من المجتهدین و الأخباریّین علی أنّ الحکم- فیما لم یرد فیه دلیل عقلیّ او نقلیّ علی تحریمه من حیث هو، و لا علی تحریمه من حیث أنّه مجهول الحکم- هی البراءهٔ و عدم العقاب علی الفعل.

و هذا الوجه لا ینفع إلّا بعد عدم تمامیّهٔ ما ذکر من الدلیل العقلیّ و النقلیّ للحظر و الاحتیاط. فهو نظیر حکم العقل الآتی.

الثانی: دعوی الإجماع علی أنّ الحکم- فیما لم یرد دلیل علی تحریمه من حیث هو- هو عدم وجوب الاحتیاط و جواز الارتکاب.

و تحصیل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأوّل: ملاحظهٔ فتاوی العلماء فی موارد الفقه

فانّک لا تکاد تجد من زمان المحدّثین إلی زمان أرباب التّصنیف فی الفتوی من یعتمد علی حرمهٔ شیء من الأفعال بمجرّد الاحتیاط.

نعم ربما یذکرونه فی طیّ الاستدلال فی جمیع الموارد، حتّی فی الشبههٔ الوجوبیّهٔ الّتی اعترف القائلون بالاحتیاط بعدم وجوبه فیها. و لا بأس بالاشارهٔ إلی من وجدنا فی کلماتهم ما هو ظاهر فی هذا القول.

فمنهم ثقهٔ الاسلام الکلینیّ، رحمه اللّه، حیث صرّح فی دیباجهٔ الکافی ب «أنّ الحکم فیما اختلف فیه الأخبار التخییر».

و لم یلزم الاحتیاط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فیه النصّان. و ما لم یرد فیه نصّ بوجوبه فی خصوص ما لا نصّ فیه فالظاهر أنّ کلّ من قال بعدم وجوب الاحتیاط هناک قال به هنا.

ص: ۱۷۳

ترجمه:

استدلال به اجماع جهت اثبات برائت در شبهات تحریمیّه

اشاره

اما اجماع، پس بیان آن به دو وجه است:

۱- ادعای اجماع تمام علماء اعم از اصولیین و اخباریین بر این است که:

حکم امری که هیچ دلیل عقلی و نقلی بر تحریمش وارد نشده، از آن جهت که مجهول الحکم است، برائت است و بر انجام آن عقابی نیست.

و این وجه از اجماع کارگشا نیست، مگر آنچه از دلیل عقلی و نقلی در جهت منع و احتیاط ذکر شده تمام نباشد، و این وجه از تقریر اجماع همانند حکم و دلیل عقلی آینده است.

۲- اجماع علماء است بر اینکه حکم در امری که دلیلی بر تحریمش وارد نشده، من حیث هو، عدم وجوب احتیاط و جواز ارتکاب است، و تحصیل اجماع به و تحصیل اجماع به این نحو، از چند وجه ممکن است:

۱- با مورد ملاحظه قرار دادن فتوی و آراء علماء در فقه،

اشاره

از زمان علماء علم حدیث تا روزگار صاحبان فتوی احدی را نمی‌یابی که به مجرد احتیاط بر حرمت فعلی از افعال اعتماد کرده و بر آن قائل باشد.

بله چه‌بسا احتیاط را در ضمن استدلالات در تمام موارد حتّی در شبهه وجوبیّه‌ای که خود قائلین به احتیاط (یعنی اخباری‌ها) به عدم وجوب احتیاط در آن معترف‌اند، ذکر نموده‌اند (لکن این ذکر به معنای وجوب نبوده، بلکه اطلاق و آوردن آن در شبهات وجوبیه و یا موضوعیه، خود قرینه است بر رجحان و استصحاب آن).

و باکی نیست از اشاره به قول کسانی که در این مقام، ظهور در قول به برائت و عدم وجوب احتیاط دارد.

از جمله ایشان مرحوم ثقهٔ الاسلام کلینی رحمه اللّه است:

که در مقدّمه کتاب کافی تصریح نموده است که حکم در مورد اختلاف اخبار تخییر است و احتیاط واجب نیست با اینکه در مورد تعارض دو نصّ اخباری وارد شده که حکم به وجوب احتیاط نموده‌اند، و حال آنکه در خصوص (ما لا نصّ فیه) دلیل و نصّی بر وجوب آن (احتیاط) وارد نشده است.

پس: ظاهرا هرکسی که در مسئله تعارض نصّین به عدم وجوب احتیاط قائل است در (ما لا نصّ فیه) هم آن را واجب نمی‌داند.

ص: ۱۷۴

تشریح المسائل

مراد از عبارت (ربّما یذکرونه فی طیّ الاستدلال ... الخ) چیست؟

این است که: احتیاط را به عنوان مؤیّد دلیل آورده‌اند، نه اینکه به وجوب آن قائل باشند. چرا که در شبهات وجوبیّه نیز که به عدم لزوم احتیاط در آن قائل‌اند به احتیاط تمسّک کرده‌اند. چنانچه سید مرتضی در مسائل ناصریّه چنین کرده است.

سومین دلیل از ادلّه اربعه برای اثبات برائت در شبهات بدویه چه دلیلی است؟

اجماع است.

جناب شیخ اجماع را به چند بیان تقریر نموده است؟

به چهار بیان:

۱- اجماع تعلیقی ۲- اجماع تنجیزی قولی محصّل ۳- اجماع تنجیزی قولی منقول ۴- اجماع تنجیزی عملی (یا سیره فقهاء).

وجه اشتراک اصولی و اخباری در موارد شبهه چیست؟

این است که: در موارد شبهه تا زمانی که به صورت عمومی و یا خصوصی بیان نرسیده حکم شرعی برائت است و چنانچه آن امر مشتبه را مرتکب شدیم عقابی نیست.

پس وجه اختلافشان در مسئله چیست؟

این است که: اخباری مدّعی است که بیان وارد شده است.

مقصود از اجماع تعلیقی و یا تقدیری چیست؟

این است که: گرچه اخباری‌ها مدعی ورود بیان در شبهات هستند و لکن این بیان از اجماع همانند بیان برخی از آیات و روایات معلّق است بر اینکه ثابت شود که ادلّه عقلیه و نقلیه احتیاط دلیلیّت نداشته و به درد شبهات حکمیّه نمی‌خورند و الّا با وجود بیان دیگر نوبت به عدم البیان نمی‌رسد. همچنان که دلیل چهارم اصولیین نیز که دلیل عقلی است معلّق است.

مراد از قولی، تنجیزی و محصل بودن در (اجماع تنجیزی محصّل قولی) چیست؟

۱- قولی است یعنی: آراء و فتوای فقها بر این است که: حکم شرعی در موارد شبهه بدویه برائت است.

۲- تنجیزی است یعنی: دلالت دارد که هرجا دلیلی بر حرمت به عنوان واقعی شیء و نه به عنوان مشتبه نرسیده و به عبارت دیگر هیچ‌گونه نهی خصوصی (و نه عمومی) وارد نشده در آنجا احتیاط واجب نیست.

۳- محصّل است یعنی: ما خود آراء فقهاء را از صدر تاکنون تتبّع کرده و تحصیل اجماع نموده‌ایم.

ص: ۱۷۵

منظور از (اجماع منجّز منقولی قولی) چیست؟

این است که: ما خود به تتبّع در آراء و فتاوای فقهاء نپرداخته‌ایم، بلکه دیگرانی در یک مسئله تحصیل اجماع نموده و برای ما گزارش کرده که ما به نقل اجماع از آنها اجماع را نقل و مورد استناد قرار می‌دهیم.

منظور از (اجماع منجّز عملی و یا سیره) چیست؟

این است که: سیره و روش مسلمانان از روزگار رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله تاکنون این بوده است که نسبت به اموری که مشتبه بوده و احتمال حرمت در آن می‌رفته است بعد الفحص و الیأس عن الدلیل آن را مرتکب شده و خود را ملزم به ترک آن نمی‌دانسته‌اند.

۱- این سیره در مسمع و منظر معصوم علیه السّلام قرار داشته و لکن ردع نفرموده است و لذا رضایت شارع از این سیره کشف می‌شود و برای ما حجیّت دارد.

۲- طریقه شارع نیز بیان محرمات بوده است و نه امور مباحه، چرا که حرام نیاز به بیان دارد. بنابراین رخصت در فعل نیاز به بیان ندارد، بلکه کافی است که نهی در آن نباشد.

نظر مرحوم کلینی رحمه اللّه در اختلاف اخبار و شبهات چیست؟

این است که: اگر نسبت به حکمی از احکام دو دسته از اخبار متعارضه وارد شد، ظاهرا وظیفه ما تخییر است و تخییر نیز همان برائت است، و لذا احتیاط در عمل را در چنین جایی واجب نکرده اگرچه در خصوص متعارضین اخبار وجود دارد که دلالت بر وجوب احتیاط دارند.

مگر بحث ما در فقدان نصّ نبود، چگونه کلام کلینی رحمه اللّه را که در مورد تعارض نصّین است به عنوان شاهد بر مدّعا آورده‌اند؟

می‌گویند وقتی در تعارض نصوص ما به وجوب احتیاط قائل نمی‌شویم با اینکه روایتی وجود دارد که دلالت بر وجوب احتیاط در این‌گونه از متعارضین دارند، در مورد فقدان نصّ که اصلا دلیلی بر احتیاط وارد نشده به طریق اولی قائل بر برائت می‌شویم.

ص: ۱۷۶

متن: و منهم الصدوق رحمه اللّه، فإنّه قال «اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحة حتّى يرد النهى»(۱). و يظهر من هذا موافقة والده و مشايخه، لأنّه لا يعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربّما يقول «الّذى أعتقده و افتى به» و استظهر من عبارته هذه أنّه من دين الإماميّة.

و أمّا السيّدان فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة(۲)، و صرّحا أيضا فى مسألة العمل بخبر الواحد أنّه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل(۳).

و أمّا الشيخ قدّس سرّه فإنّه و إن ذهب وفاقا لشيخه المفيد رحمه اللّه إلى أنّ الأصل فى الأشياء من طريق العقل الوقف، إلّا أنّه صرّح فى العدّة ب «أنّ حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لكنّه لا يمتنع أن يدلّ دليل سمعىّ على أنّ الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب»(۴). انتهى.

و أمّا من تأخّر عن الشيخ رحمه اللّه- كالحلّىّ(۵) و العلّامة(۶) و المحقّق(۷) و الشهيدين(۸) و غيرهم(۹)- فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم. و بالجملة، فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة(۱۰).

ثمّ إنّه ربّما نسب(۱۱) إلى المحقّق قدّس سرّهم رجوعه عمّا فى المعارج إلى ما فى المعتبر من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى و غيره و أنّه لا يقول بالبراءة فى الثانى. و سيجىء(۱۲) الكلام فى هذه النسبة بعد ذكر الأدلّة إن شاء اللّه.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخّرى الإماميّة مخالف للواقع، و كأنّه ناش عمّا رأى من السيّد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه من التمسّك بالاحتياط فى كثير من الموارد. و يؤيّده ما فى المعارج(۱۳) من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق الى جماعة.

۱- اعتقادات الصدوق: ص ۸۹.

۲- السيد المرتضى فى الذريعة: ج ۲ ص ۸۰۹، و ابن زهرة فى الجوامع الفقهيّة(الغنية): ص ۴۸۶ س ۷.

۳- السيد المرتضى فى الذريعة: ج ۲ ص ۵۴۹ و السيّد ابن زهرة فى الجوامع الفقهية(الغنية) ص ۴۷۶.

۴- عدّة الاصول(الطبعة الحجرية): ص ۲۹۶.

۵- السرائر: ج ۱ ص ۴۶.

۶- مختلف الشيعة: ج ۱ ص ۲۶۱.

۷- معارج الاصول: ص ۲۱۴.

۸- القواعد و الفوائد: ج ۱ ص ۱۳۲ و تمهيد القواعد للشهيد الثانى: ص ۲۷۱- ۲۷۲.

۹- کالوحید البهبهانیّ فی فوائده: ص ۲۴۷، و القمّیّ فی القوانین: ج ۲ ص ۱۶ س ۳.

۱۰- معارج الاصول: ص ۲۱۶.

۱۱- الناسب هو القمّیّ فی القوانین: ج ۲ ص ۱۵ س ۱۷.

۱۲- سیأتی فی ص ۳۹۵.

۱۳- معارج الاصول: ۹۱۶.

ص: ۱۷۷

ترجمه:

و از جمله قائلین به برائت مرحوم صدوق است که می‌فرماید:

اعتقاد ما این است که: اشیاء تمام بر اباحه هستند، تا نهی از آنها وارد شود. و از این عبارت اعتقادنا موافقت ایشان با والد و اساتید خودش روشن می‌شود. چرا که در صورت مخالفتش با ایشان هرگز با چنین عبارتی تعبیر نمی‌آورد: بلکه چه‌بسا در فرض مخالفت با ایشان می‌گفت: به این رأی اعتقاد دارم و بدان فتوا می‌دهم. لذا از عبارت ایشان استفاده می‌شود که این رأی اساسا از دین شیعه است.

نکته:

برای جلوگیری از تکرار مطالب نظرات بعدی به صورت ترجمه و توضیح آورده می‌شود.

حاصل مطلب در بیان سید مرتضی و ابن زهره چیست؟

این است که: عقل در مباح بودن شیئی که به مفسده داشتنش علم نداشته و راهی جهت دستیابی به آن نمی‌یابد مستقل است.
به عبارت دیگر: وقتی دلیلی بر حرمت این امور (ی که احتمال می‌دهیم مفسده لازم الاحتراز داشته باشند) از جانب شرع نمی‌یابیم به عقل خود مراجعه می‌کنیم، و عقل در حکم به اباحه و جواز در ظاهر استقلال دارد.
کما اینکه:
۱- نسبت به اموری که مفسده ملزمه یقینیّه داشته باشد استقلال دارد. مثل: ظلم.
۲- و نسبت به اموری که مصلحت لازم الاستیفاء داشته باشد استقلال دارد مثل: عدل.
حاصل مطلب اینکه به حکم عقل:
هم اصل اوّلی در اشیاء اباحه است جز در مواردی که دلیل بر حرمت آنها قائم شده و یا بشود که در ما نحن فیه که فقدان نصّ است چنین دلیلی وجود ندارد و هم در مسئله عمل به خبر واحد، هرکجا که دلیلی شرعی از کتاب و سنت و اجماع بر حکم واقعه و یا حادثه‌ای نرسیده است، حکم اباحه است.

و امّا (رأی) شیخ طوسی قدّس سرّهم

ایشان اگرچه به تبعیّت از استادشان جناب شیخ مفید قائل به این شده است که الاصل فی الاشیاء عقلاً توقف (و عدم جواز ارتکاب) است لکن در کتاب (عدّه) تصریح کرده‌اند که اگرچه حکم اشیاء از طریق عقل اباحه است ولی مانعی ندارد که یک دلیل نقلی (شرعی) بر اباحه آنها قائم شده و پس از اینکه اصل اولیّه در آنها توقف و عدم جواز ارتکاب است آنها را از این اصل خارج کرده و ارتکاب آنها را مباح و جایز قرار

ص: ۱۷۸

دهد، بلکه این معنا صرف احتمال و امکان نبوده و امر نزد ما نیز چنین است (یعنی: ادلّه سمعیّه دلالت دارد بر اباحه اشیاء) و سپس می‌فرماید:

فتوای ما هم همین است که الاصل الاباحهٔ او البراءهٔ.

رأی متأخرین از شیخ طوسی رحمه اللّه:

امّا متأخرین از شیخ همچون ابن ادریس حلّی، محقّق، علّامه، شهیدین (اول و ثانی) و غیره حکمشان (در ما نحن فیه یعنی: فقدان نصّ) بر برائت از مسلّمات است. خلاصه کلام اینکه:

قائل معروف و مشهوری به (وجوب) احتیاط سراغ نداریم، و هرچند از ظاهر کلام محقّق رحمه اللّه در معارج استفاده می‌شود که جمعی به احتیاط قائل‌اند ولی ضعف آن را روشن خواهیم کرد.

نسبت دادن قول به احتیاط به محقق حلّی

چه‌بسا به مرحوم محقّق نسبت داده شده که (وی) از آنچه در معارج فرموده (یعنی: قول به برائت).

عدول و رجوع کرده و به آنچه در کتاب معتبر به تفصیل میان موردی که عام البلوی بوده و یا غیر آن (مسائلی که عام البلوی نیستند)، قائل شده است (یعنی: اگر در معارج به قول مطلق برائتی بوده ولی در معتبر فرموده برائت در مواردی که عام البلوی باشند) یعنی: در غیر عام البلوی احتیاط واجب است و به زودی پس از ذکر ادلّه مجتهدین به کلام مزبور پرداخته و در اطراف نسبتی که به ایشان داده شده، خواهیم پرداخت.

از آنچه ذکر کردیم روشن می‌شود که قول به برائتی را که برخی به متأخرین از امامیّه نسبت داده‌اند مطابق با واقع نیست، بلکه متقدمین از علماء نیز چنین بوده و قول به برائت را تصدیق و امضاء نموده‌اند.

گویا اسناد مزبور (و منشأ چنین اشتباهی) این باشد که دیده‌اند که در کلمات سید و شیخ رحمه اللّه کثیرا ما به احتیاط تمسّک شده است، لکن غفلت کرده‌اند که این تمسّک در مقام تأیید و تقویت دلیل بوده است و نه استقلالا.

مؤیّد این فرموده مرحوم محقّق در کتاب معارج است که قول به عدم وجوب احتیاط را به طور مطلق و بدون تفصیلی که در کتاب معتبر آورده به جماعتی از علماء نسبت داده است.

ص: ۱۷۹

متن: الثانی: الإجماعات المنقولهٔ و الشهرهٔ المحقّقهٔ فإنّها قد تفید القطع بالاتّفاق.

و ممّن استظهر منه دعوی ذلک الصدوق رحمه اللّه فی عبارته المتقدّمهٔ عن اعتقاداته.

و ممّن ادّعی اتّفاق المحصّلین علیه الحلّیّ فی أوّل السرائر حیث قال- بعد ذکر الکتاب و السنّهٔ الإجماع-:

إنّه إذا فقدت الثلاثهٔ فالمعتمد فی المسألهٔ الشرعیّهٔ عند المحقّقین الباحثین عن مأخذ الشریعهٔ التمسّک بدلیل العقل(۱). انتهی.

و مراده بدلیل العقل- کما یظهر من تتبع کتابه- هو أصل البراءهٔ.

و ممّن ادّعی إطباق العلماء المحقّق فی المعارج فی باب الاستصحاب(۲)، و عنه فی المسائل المصریّهٔ أیضا فی توجیه نسبهٔ السیّد إلی مذهبنا جواز إزالهٔ النجاسهٔ بالمضاف مع عدم ورود نصّ فیه:

إنّ من أصلنا العمل بالأصل حتّی یثبت الناقل، و لم یثبت المنع عن إزالهٔ النجاسهٔ بالمائعات(۳).

فلو لا کون الأصل إجماعیّا لم یحسن من المحقّق قدّس سرّه جعله وجها لنسبهٔ مقتضاه إلی مذهبنا.

و أمّا الشهرهٔ فإنّها تتحقّق بعد التتبع فی کلمات الأصحاب خصوصا فی الکتب الفقهیّهٔ، و یکفی فی تحقّقها ذهاب من ذکرنا من القدماء و المتأخّرین.

الثالث: الإجماع العملیّ الکاشف عن رضاء المعصوم.

فإنّ سیرهٔ المسلمین من أوّل الشریعهٔ بل فی کلّ شریعهٔ علی عدم الالتزام و الإلزام بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و إنّ طریقهٔ الشارع کان تبلیغ المحرّمات دون المباحات، و لیس ذلک إلّا لعدم احتیاج الرخصهٔ فی الفعل إلی البیان و کفایهٔ عدم النهی فیها.

قال المحقّق رحمه اللّه علی ما حکی عنه:

إنّ أهل الشرائع کافّهٔ لا یخطّئون من بادر إلی تناول شیء من المشتهیات، سواء علم الإذن فیها من الشرع أم لم یعلم، و لا یوجبون علیه عند تناول شیء من المأکول و المشروب أن یعلم التنصیص علی إباحته، و یعذرونه فی کثیر من المحرّمات إذا تناولها من غیر علم، و لو کانت محظورهٔ لأسرعوا الی تخطئته حتّی یعلم الإذن(۴). انتهی.

۱- السرائر: ج ۱ ص ۴۶.

۲- معارج الاصول: ص ۲۰۸.

۳- المسائل المصریّهٔ المطبوع ضمن الرسائل التسع: ص ۲۱۶.

۴- معارج الاصول: ص ۲۱۶.

ص: ۱۸۰

ترجمه:

[۲-] دوم: اجماعات منقوله و شهرت محقّقه (و مسلّمه) است،

اشاره

چرا که (نقل) این اجماعات و تحقّق شهرت گاهی مفید حصول قطع به اجماع‌اند.

نقل اجماع توسط ناقلین

۱- و از جمله کسانی که نقل اجماع کرده (و به اجماع منقول تمسّک جسته است) مرحوم صدوق است که این مسئله از عبارات کتاب اعتقادش که قبلاً گذشت به دست می‌آید.

۲- و نیز از کسانی که ادّعای اتفاق محصلین را برآن نموده است، مرحوم ابن ادریس حلّی در ابتداء کتاب سرائر است که پس از ذکر کتاب و سنّت و اجماع می‌گوید:

وقتی سه دلیل مزبور مفقود شد، معتمد در مسئله شرعیه نزد محقّقین که بررسی‌کنندگان مأخذ و مدرک احکام‌اند، تمسّک به دلیل عقلی است؛ و مرادش از دلیل عقل چنانکه از بررسی کتابهایش بدست می‌آید، اصل برائت است.

ادّعای اجماع از جانب محقّق حلّی رحمه اللّه

۳- و از جمله کسانی که (در این مقام) ادّعای اجماع نموده‌اند جناب محقّق حلّی در معارج، در باب استصحاب است.

و از ایشان در توجیه سخن سید مرتضی نسبت به مذهب امامیه که در اینکه با آب مضاف می‌توان نجاست را ازاله و تطهیر کرد با اینکه نصّ و حدیثی در این باب وارد نشده است، در مسائل مصریّه آمده است: یکی از اصول مسلم ما (شیعه)، عمل به اصل است تا اینکه ناقل و مانعی پیدا شود، و آنکه از ازاله نجاست با مایعات (از ناحیه اخبار) مانعی نرسیده است (و به اعتبار این اصل سید حکم مزبور را به مذهب امامیّه نسبت داده است).

پس: اگر این اصل اجماعی و اتفاقی نبود، حسنی نداشت که جناب محقّق آن را به عنوان توجیه کلام سید اختیار کرده و از آن به عنوان وجه مقبول در تصحیح نسبت سید به امامیه ذکر کرده و حکم جواز ازاله را به امامیه نسبت می‌دهد.

امّا شهرت:

شهرت (مورد نظر) پس از تتبّع در کلمات اصحاب به‌ویژه کتب فقهیّه بدست می‌آید و صرف تمایل قدماء و متأخرین به اصل یادشده در تحقّق آن کفایت می‌کند.

پس: عمل به اصل اباحه میان علماء امامیّه مشهوری است.

ص: ۱۸۱

۳- اجماع عملی و سیره‌ای که کاشف از رضای معصوم علیه السّلام است:

زیرا سیره مسلمین از ابتدای شریعت، بلکه در جمیع آن بر این بوده که:

۱- نه به ترک محتمل النّهی از قبل شارع ملتزم می‌شده و نه دیگران را برآن الزام می‌کرده است بلکه پس از فحص و نیافتن نهی بنا را بر اباحه گذاشته و در مرتکب شدن آن خود را مجاز می‌دانستند.

۲- طریقه و مشی شارع مقدّس تبلیغ و معرّفی محرّمات (به مردم) است، نه مباحات، و این (طریقه و مشی) بر این اساس است که رخصت در فعل و إباحهٔ الفعل نیاز به بیان ندارد، بلکه نقش عدم وجدان نهی در حلیّت آن کفایت می‌کند (و این حرمت است که بیان می‌طلبد).

کلام مرحوم محقّق بنا بر آنچه از ایشان نقل شده:

این است که: جملگی اهل شرایع کسی را که به تناول مشتبهات و ارتکاب به آنها اقدام نموده تخطئه و سرزنش نمی‌کنند، اعم از اینکه با علم به اذن (و اینکه ممنوع نیست)، آن را مرتکب شود یا اینکه بدون علم انجام دهد و در تناول مأکولی از مأکولات و مشروبی از مشروبات تنصیص و تصریح به جواز و اباحه را واجب نمی‌دانند، و لذا در بسیاری از محرّمات وقتی (شخص)، از روی عدم علم (به نهی)، به تناول می‌پردازد، او را معذور (و بی‌تقصیر) می‌دانند، در حالی که اگر (از نظر این‌ها شخص در مجهولات و مشتبهات) ممنوع و معذور بود (و اگر علم به اباحه را در جواز ارتکاب شرط می‌دانستند و حتی وجود اذن را معتبر و لازم می‌شمردند) در تخطئه وی (مرتکب) شتاب می‌کردند و حال آنکه چنین نیست و این اقوی گواه است بر اینکه اباحه اشیاء و جواز ارتکاب آنها متوقف بر وجود دلیل و تنصیص بر اذن از جانب شارع نیست، بلکه صرف عدم علم به منع و عدم ورود نهی کفایت می‌کند.

ص: ۱۸۲

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (الاجماعات المنقولهٔ و الشهرهٔ .... الخ) چیست؟

این است که: اجماعات منقوله به ضمیمه شهرت محقّقه و مسلّمه روی‌هم‌رفته گاهی برای انسان نسبت به اتفاق و اجماع علماء در یک مسئله، قطع حاصل می کند و این در موردی است که اجماعات منقوله زیاد باشند.

غرض از عبارت (و ممّن استظهر منه دعوی ذلک ... الخ) چیست؟

این است که: عبارت شیخ صدوق در کتاب اعتقادات ظهور در اجماع دارد. چرا که فرموده است:

اعتقادنا یعنی: اعتقاد امامیّه.

بیان ابن ادریس در مقدمه سرائر چیست؟

این است که: این‌ها ادلّه احکام‌اند و هروقت که این سه دسته (کتاب و سنت و اجماع) مفقود باشد، وظیفه ما عند المحققین تمسّک به دلیل عقل است و مراد ایشان از دلیل العقل همان اصالهٔ البراءهٔ است.

حاصل مطلب در (و ممّن ادعی اتفاق المحصّلین علیه .... الخ) کیست و چیست؟

جناب محقّق حلّی است که در کتاب معارج الاصول در باب استصحاب می گوید: اجماع علماء بر برائت است چنانکه در مسائل مصریّه به هنگام نقل فتوایی از سید مرتضی می گوید: در مذهب شیعه ازالهٔ نجاست با مایع مضاف جایز است.

سپس به سید اشکال کرده که ای سید در این مسئله نه نصّی وجود دارد و نه روایتی پس شما چگونه این مسئله را به شیعه نسبت می‌دهی؟

محقّق خود در جواب گفته است:

این فتوی بر اساس یکی از اصول فقه شیعه است مبنی بر اینکه تا زمانی که دلیل بر منع نیامده به اصل برائت عمل می کنند، و چون نسبت به ازاله نجاست با مایعات مضاف دلیلی بر منع نیامده، سید فتوی به جواز داده است.

پس مراد از (فلو لا کون الاصل اجماعیا لم یحسن ... الخ) چیست؟

این است که: اگر این اصل (یعنی: عمل به برائت عند الشبههٔ) اجماعی نبود جناب محقّق آن را مدرک برای فتوای سید که فرموده: من مذهبنا .... قرار نمی‌داد.

خلاصه کلام در (و امّا الشهرهٔ فانها تتحقق .... الخ) چیست؟

این است که: اگر اجماع محصّلی هم در میان نباشد، شهرت فتوائیّه و متأخرین در عمل به برائت از مسلّمات و در اثبات مطلب کافی است.

ص: ۱۸۳

چرا شهرت را به اجماع منقول ضمیمه کردند؟

زیرا اجماع منقول عندنا به تنهایی حجیّتی ندارد، لکن گاهی مع الانضمام ارزش پیدا می‌کند، که قبلا و در مجلدات قبلی بحث آن گذشت.

منظور از عبارت (الإجماع العملیّ الکاشف عن رضاء المعصوم .... الخ) چیست؟

اجماع منجّز عملی یا سیره است که در اقسام اجماع بحث آن گذشت.

مراد از عبارت (ان اهل الشرائع کافهٔ لا یخطئن من .... الخ) در بیان محقّق چیست؟

این است که: اهل شرائع، چه مسلمان و یا غیر مسلمان، کسی را که مبادرت نماید به خوردن چیزی از مشتبهات و اموری که به آنها تمایل دارد، تخطئه و سرزنش نمی‌کنند و دیگر اینکه:

۱- در عدم تخطئه، میان چیزی که به حلیّت و جواز شرعی آن یقین دارند و میان اموری که مشکوک است و علم به هیچ‌یک از اطراف آن ندارند فرقی نمی‌گذارند.

۲- بر شخصی که گاها بخواهد چیزی از مأکولات و یا مشروبات را استفاده کند واجب نمی‌کنند که حتما باید یقین به جواز پیدا کند و یا نصّی بیابد.

۳- در بسیاری از محرمات اگر شخص از روی جهالت مرتکب شود وی را معذور می‌شمرند، و حال آنکه اگر ارتکاب مشتبه، ممنوع بود، اهل شرائع او را تخطئه می‌نمودند تا اینکه به اذن علم پیدا کند.

مراد از عبارت (الکاشف عن رضاء المعصوم ...) چیست؟

این است که: سیره همچون اجماع قولی به تنهایی فاقد اعتبار است مگر اینکه نسل‌اندرنسل و عصرا قبل العصر به زمان امام معصوم علیه السّلام منتهی شده و کاشف از رضای ایشان باشد.

به عبارت دیگر: پشتوانه اعتبار سیره همان رضایت معصوم علیه السّلام و کشف از آن می‌باشد چنانکه وضع در اجماع قولی این‌چنین است.

تفاوت عدم (التزام) و عدم (الزام) در عبارت (علی عدم التزام و الالزام ....) چیست؟

مراد از (عدم التزام) عدم التزام شخص است و مراد از الزام لا الزام و وادار نمودن دیگران است.

مشارالیه (ذلک) در (و لیس ذلک الّا العدم ....) چیست؟

کون طریقهٔ الشارع علی تبلیغ خصوص المحرّمات دون المباحات است.

ص: ۱۸۴

متن:

اقول: ان كان الغرض ممّا ذكر من عدم التّخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتّحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشّارع، لكنّه راجع الى الدّليل العقلى الآنى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص اهل الشرائع بل بناء كافّة العقلاء و ان لم يكونوا من اهل الشّرائع على قبح ذلك.

و ان كان الغرض منه انّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النّظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتّى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللّوازم القهريّة لفعل الحرام مثلا او فرض المولى فى التّكاليف العرفيّة ممّن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلا لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبنىّ على عدم وجوب دفع الضّرر المحتمل و سيجىء الكلام فيه إن شاء اللّه.

ترجمه:

نظر شیخ پیرامون فرموده محقّق رحمه اللّه

۱- اگر مراد از عدم تخطئه اهل ادیان و مذاهب این باشد که جناب محقّق بخواهد به وسیله آن قبح مؤاخذه جاهل به تحریم را بیان نماید، کلامی پسندیده است.

اما در صورتی که وجوب احتیاط به وی (جاهل به تحریم) نرسیده و از آن بی‌اطلاع باشد می‌توان این قبح را پذیرفت.

البته این بیان راجع به دلیل عقلی آتیه است و به‌خودی‌خود برهان مستقلی نیست.

لذا شایسته نیست که برای آن به خصوص اهل شرایع استشهاد کنیم، بلکه همه عقلاء بنایشان بر این است اگرچه از اهل شریعت نباشند.

۲- و اگر مراد از عدم تخطئه این باشد که بناء عقلاء با قطع‌نظر از قبح مؤاخذه جاهل بر تجویز ارتکاب و حلیّت آن است، حتّی اگر به ملاحظه اینکه عقاب از لوازم حتمی فعل حرام است فرض کنیم که مؤاخذه برآن قبیح نیست و یا در تکالیف عرفیّه، مولی را از افرادی قرار دهیم که بر نفس تحقّق حرام مؤاخذه می‌کند؛ اگرچه فاعلی از روی جهل آن را مرتکب شده باشد. لکن مع‌ذلک بناء ایشان بر عدم مؤاخذه ثابت است.

پس باید بگوییم:

این تقریر مبنی بر عدم وجوب دفع ضرر محتمل است که به زودی پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

ص: ۱۸۵

تشریح المسائل

حاصل فرموده محقّق چه بود؟

این بود که اهل شرایع و ادیان کسی را که در مجهول الحرمه احتیاط نکرده و آن را مرتکب می‌شود تخطئه نمی‌کنند و این مطلب را دلیل قرار داد بر اباحه در مشتبهات.

پاسخ جناب شیخ به فرموده جناب محقّق چیست؟

این است که: اگر مراد شما این است که اهل شرایع چنین کسی را تخطئه نمی‌کنند یعنی او را معاقب ندانسته و می‌گویند عقاب بلابیان قبیح است می‌گوییم:

اولاـ این مطلب اختصاص به اهل شرایع نداشته و حکم تمام عقلاء عالم به مقتضای عقل فطری چنین است که عقاب بلابیان قبیح است.

ثانیا: مطلب مذکور بازگشت دارد به دلیل چهارم که پیرامون آن بحث خواهد شد و لذا دیگر بیان مستقلی نبوده و استدلال به سیره نمی‌باشد.

و اگر مراد شما این است که: اهل شرایع ازآن‌جهت که عاقل‌اند تعبدا حکم به جواز ارتکاب فعل مشتبه می‌کنند با قطع‌نظر از اینکه عقاب قبیح باشد یا نه، بلکه اگر عقاب هم قبیح نباشد حکم به اباحه و جواز می‌کنند و این بناء عقلا ثابت است می‌گوییم:

این مطلب مبتنی بر این است که: عند العقلاء دفع عقاب محتمل واجب نباشد تا چنین بنایی صحیح باشد که به زودی در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی بحث خواهد شد.

عدم قبح عقاب به خاطر چیست؟

یا به خاطر این است که: علی الفرض عقاب از لوازم لاینفکّ این عمل باشد مثل مستی که از لوازم لاینفکّ شرب خمر است. یا به خاطر این است که: علی الفرض همان‌طور که می‌گوییم عقاب جاهل مقصّر قبحی ندارد، بگوییم عقاب جاهل قاصر هم قبحی ندارد.

و یا در مولای عرفی به خاطر این است که علی الفرض عادت مولی بر این است که: عبد خود را بر ارتکاب حرام واقعی و مبغوض مولی مؤاخذه می‌کند اگرچه جاهلانه باشد.

اجماع عملی و یا سیره در چه صورتی حجّت است؟

در صورتی که ردعی از جانب شارع نسبت به آن صورت نگرفته باشد و الّا جای سیره نخواهد بود.

اگر اخباری مدّعی شود که أدلّهٔ الاحتیاط رادع هستند و چنین سیره‌ای حجت نیست چه؟

باز حجیّت سیره معلّق می‌شود به اینکه اخبار ادلّهٔ الاحتیاط در این بحث دلیلیت نداشته باشند که به زودی راجع به آن بحث خواهد شد.

ص: ۱۸۶

مراد از (حتّی لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب ...) چیست؟

این است که: ثبوت فعل حرام و وجودش در ظرف واقع مستلزم ترتّب عقاب بوده بدون اینکه علم و جهل در آن کوچک‌ترین دخالت و نقشی داشته باشد مثل لوازم عقلیّه و عادیّه نسبت به ملزومات.

پس: چنانکه این لوازم بدون علم و اعتبار آن بر ملزومات مترتّب می‌شوند، عقاب هم نسبت به وجود فعل حرام در خارج بدون علم و اعتبار آن مترتّب می‌شود.

پس: ترتّب عقاب بر فعل حرام همچون ترتّب هلاکت بر سمّ و احراق بر نار می‌باشد.

نقش کلمه (لم یزل) در (لم یزل بنائهم علی ذلک) چیست و مرجع ضمایر در عبارت کجاست؟

کلمه (لم یزل) جواب است از (لو فرض) و مرجع ضمیر در بنائهم، عقلاء است و مشارالیه (ذلک) تجویز ارتکاب است.

ص: ۱۸۷

متن: الرابع من الأدلّة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

و يشهد له حكم العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه.

و دعوى: «أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقليّ، فلا يقبح بعده المؤاخذة»، مدفوعة: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا- يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه. و إنّما هو بيان لقاعدة كليّة ظاهريّة و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع، فلو تمّت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع، لا- التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا- تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنّها فرع احتمال الضرر، أعنى العقاب، و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردّد المكلّف به بين أمرين، كما فى الشبهة المحصورة و ما يشبهها. هذا كلّه إن اريد بالضرر العقاب.

و إن اريد مضرّة اخرى غير العقاب التى لا يتوقف ترتّبها على العلم، فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلّا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين. فلو ثبت وجوب دفع المضرّة المحتملة لكان هذا مشترك الورود. فلا- بدّ على كلا- القولين إمّا من منع وجوب الدفع و إمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شكّ فى كونه من مصاديق الضرر. و سيجيء توضيحه فى الشبهة الموضوعيّة إن شاء اللّه تعالى.

ص: ۱۸۸

ترجمه:

دلیل چهارم اصولیین در اثبات برائت

حکم عقل است به قبح عقاب بر شیء مجهول بدون بیان تکلیف و گواه بر این حکم عقل است، حکم عقلاء به قبح مؤاخذه مولا نسبت به بنده‌اش در مورد فعلی که خود معترف است چه اینکه او را اصلا از حرمتش مطلع نساخته است و ادعای اینکه حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، بیان عقلی است، پس: بعد از آن مؤاخذه دیگر قبیح نمی‌باشد، مدفوع است.

زیرا حکم عقلی مزبور برفرض ثبوتش، بیان برای تکلیف مجهول نمی‌باشد، بلکه این حکم بیان است برای قاعده کلیه ظاهریه، هرچند در موردش تکلیفی در واقع نباشد پس: اگر (این قاعده) تمام و خالی از اشکال باشد به خاطر مخالفتش مکلف را عقاب می کنند، اگرچه در نفس الامر و واقع تکلیفی موجود نباشد، نه اینکه عقاب بر تکلیف محتمل به فرض وجودش مترتّب باشد.

پس: قاعده مذکور صلاحیّت برای وارد بودن بر قاعده قبح عقاب بلابیان را ندارد، بلکه بالعکس قاعده قبح نسبت به آن ورود دارد، زیرا قاعده مزبور فرع احتمال ضرر (یعنی: عقاب) است و حال آنکه پس از حکم عقل به قبح عقاب بدون بیان، دیگر احتمالی وجود ندارد.

پس: قاعده دفع عقاب محتمل موردش آنجایی است که تکلیف به بیان شارع ابلاغ شده و عقاب ثابت شده است، پس: مکلّف به بین دو امر مردّد گردیده مثل موارد شبهه محصور و اشباه آن (از قبیل دماء و فروج) که اجتناب و احتیاط در آنجا لازم است اگرچه شبهه محصور هم باشد.

این (مطالبی که در پاسخ ادّعای مذکور گفته شد در صورتی است که) از (ضرر) عقاب اراده شده باشد.

و اگر (از آن)، ضرر دیگری غیر از عقاب که ترتّب و لزومش متوقّف بر علم نیست اراده گردیده باشد، اگرچه این امر محتمل است و احتمال آن (با حکم عقلی) به قبح عقاب بدون بیان مرتفع نمی‌شود جز اینکه شبهه از این جهت موضوعیّه است و به اعتراف خود اخباری‌ها احتیاط در آن واجب نمی‌باشد.

بدین خاطر اگر دفع چنین ضرری ثابت و وجوبش اثبات گردد. اشکال مشترك الورود بوده و (اصولیین و اخباری‌ها هر دو در تنگی پاسخ از آن واقع می‌شوند)، ناگزیر بنا بر هر دو قول یا باید وجوب دفع ضرر مزبور را منع کرده و یا باید مدعی شویم که شارع در مورد شكّ در مصداق، ضرر ما را در ارتکاب آن مرخّص فرموده انشاء اللّه توضیح این بحث به زودی در شبهه موضوعیّه خواهد آمد.

ص: ۱۸۹

تشریح المسائل

چهارمین دلیل از ادلّه اصولیین بر اصالهٔ البراءهٔ در شبهات بدویه چیست؟

حکم عقل است و دلیل عقلی.

چه تفاوتی در اثبات برائت شرعیه توسط ادلّه ثلاثه مذکور از کتاب و سنت و اجماع با عقل وجود دارد؟

آنجا که برائت شرعیه توسط ادلّه ثلاثه اثبات می‌شود موضوعش شک است و اینجا که برائت شرعیّه توسط دلیل عقل ثابت می‌شود موضوعش عدم البیان است.

عبارهٔ اخری مطلب فوق و یا حاصل دلیل مزبور چیست؟

این است که:

۱- عقل هر عاقلی حکم می‌کند به اینکه عقاب کردن مولی عبد خود را بر ارتکاب عملی که حرمت و قبح آن را بیان ننموده قبیح است.

۲- هر کاری که قبیح و ناپسند باشد از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: چنین عقابی (بلابیان) از مولای حکیم صادر نمی‌شود، و هذا معنا اصل البراءهٔ.

اثبات صغری در قیاس مذکور چگونه است؟

بدین نحو است که این مطلب یک امر وجدانی است یعنی هریک از ما خود از عقلاء عالم هستیم و لذا اگر به وجدان خود مراجعه کنیم متوجه می‌شویم که قبح بلابیان از جانب هر مولایی قبیح است و از این بناء، حکم عقل را کشف می‌کنیم.

اثبات کبری قیاس چگونه است؟

بدین نحو است که در علم کلام این مطلب به اثبات رسیده است که خدای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد.

اگر اشکال شود که، همان‌طور که عقل در حکم به قبیح بودن عقاب بلابیان قبیح است، همین‌طور هم در اینکه دفع ضرر محتمل واجب است مستقل است چنانکه دلیلمان در اثبات وجوب معرفت در اصول دین نیز همین قاعده دفع ضرر محتمل است، حال ما در موارد شبهه احتمال ضرر می‌دهیم چرا که شاید در واقع حرام باشد و در صورت ارتکاب مؤاخذه شویم و لذا عقل حکم به وجوب دفع آن می‌کند، آنگاه این قاعده خود می‌شود بیان عقلی و بر قانون قبح عقاب بلابیان وارد می‌شود و موضوع آن را از بین می‌برد، چرا که موضوع قاعده اوّل عدم البیان و قاعده دوم خود بیان است منتهی یک بیان عقلی، و لا-ریب در اینکه اذا جاء البیان (چه عقلی، چه نقلی) ارتفع

ص: ۱۹۰

عدم البیان. پس: ما نحن فیه مجرای (قاعده دفع الضرر المحتمل واجب) است و نه مجرای قانون (قبح عقاب بلابیان) چه پاسخ می‌دهید؟

مقدمهٔ باید بدانیم ضرر بر دو نوع است:

۱- عقوبت یعنی ضرر اخروی ۲- مضرات دنیوی

حال مراد شما از اینکه دفع ضرر محتمل واجب است کدام نوع از ضرر است، اخروی یا دنیوی؟

اگر مراد شما ضرر اخروی باشد، معنای قاعده مزبور این خواهد شد که:

دفع عقاب محتمل واجب است آنگاه از شما می‌پرسیم اولا پاسخ دهید که: آیا قاعده مزبور اختصاص به علم تفصیلی دارد که در آنجا دفع عقاب قطعی و معلوم بالتفصیل واجب است؟

و یا شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود که در آنجا دفع عقاب معلوم بالاجمال واجب است؟

و یا اینکه شامل موارد شبهه می‌شود تا گفته شود: دفع عقاب محتمل و مشکوک به شک بدوی نیز واجب است؟

نکته:

قانون مزبور به درد قسمت سوّم نمی‌خورد و حال آنکه ما نحن فیه، همین قسم است و این نکته در آینده ثابت خواهد شد.

ثانیا: سلّمنا که قانون مزبور بیان عقلی بر وجوب احتیاط از مشتبه باشد یعنی: به درد شبهات بدویه هم بخورد و لکن شایستگی مورد بحث ما را ندارد.

لذا در صورتی که قاعده مزبور مورد تصدیق باشد بیان قاعده کلیّه ظاهریّه‌ای را دارد که مخالفت آن موجب عقاب است اگرچه در واقع و ماوراء آن حکمی وجود نداشته باشد با بیان فوق، نمی‌توان این قاعده را بر قاعده و یا حکم عقلی (قبح عقاب بلابیان) وارد دانست، بلکه قاعده قبح عقاب بلابیان بر این قاعده وارد است.

وجه ورود در قاعده (قبح عقاب بلابیان) بر قاعده (دفع عقاب محتمل واجب است) چیست؟

این است که: قاعده دفع ضرر در صورتی تمام است که احتمال عقاب در میان باشد و حال آنکه پس از حکم عقل به قبح عقاب، احتمال رأسا نفی گردیده و موضوع برای قاعده یادشده باقی نمی‌ماند.

حاصل مطلب چیست؟

این است که: مورد قاعده (دفع عقاب محتمل واجب است) آنجایی است که احتمال عقاب با بیان شارع نسبت به تکلیف منجّز شده و سپس مکلّف به، میان دو امر و یا بیشتر مردّد گردد مثل: شبهه محصوره و مواردی شبیه به آن.

ص: ۱۹۱

فلذا در شبهه محصوره ما نیز به وجوب احتیاط قائل بوده و به عنوان دلیل و یا تأیید به قاعده (دفع ضرر محتمل) تمسّک می‌جوییم.

در تبیین بیشتر مطالب مذکور بفرمایید بیان خود بر چند قسم است؟

بر چهار قسم است:

۱- بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی

۲- بیان عمومی واقعی عقلی یا نقلی

۳- بیان خصوصی ظاهری عقلی یا نقلی

۴- بیان عمومی ظاهری عقلی.

بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی به چه معناست؟

بدین معناست که: در خصوص فلان امر بیانی رسیده که طریق به سوی واقع نیز هست مثل: شرب خمر که به صورت علی حده دلیل بر حرمت آن اقامه شده است.

بیان عمومی واقعی عقلی و یا نقلی به چه معناست؟

به این معناست که: بیان کلّی است و نه خاصّ، لکن نسبت به تکلیف مجهول بیانیّت دارد و در مورد تکلیف واقعی مجهول دلالت دارد که وظیفه چیست.

مثل: ایجاب احتیاط از جانب شارع، چرا که می‌گوید: اجتنب عن المشتبه یعنی: چون واقع را نمی‌دانی و احتمال حرمت واقعی می‌دهی فیجب الاجتناب.

بیان خصوصی ظاهری عقلی و نقلی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل: در خصوص یک واقع بیانی از شارع و یا عقل برسد که اگرچه فلان امر (آن واقع) حرام نیست و لکن تو در ظاهر مأمور به اجتناب هستی و باید آن واقع را ترک کنی.

بیان عمومی ظاهری یعنی چه؟

یعنی: که عقل می‌گوید: وظیفه تو تعبّدا اجتناب است چه در واقع برای این مشتبه حرمتی باشد یا نه.

ما نحن فیه (قانون دفع العقاب المحتمل واجب) از قبیل کدام قسم از اقسام فوق است؟

از قسم چهارم.

یعنی: دلالت می‌کند بر اینکه هرکجا احتمال عقاب دادی اجتناب کن و الّا معاقب هستی اعم از اینکه این احتمال مطابق با واقع باشد و یا نه، و به عبارت دیگر چه در واقع تکلیفی باشد و یا نه.

نتیجه چه می‌شود؟

احتمال عقاب به طور علی‌حده موضوع می‌شود برای وجوب دفع و کاری به واقع ندارد و حال آنکه در قاعده (قبح عقاب بلابیان) نظر به واقع هست.

یعنی: عقاب بر حرام واقعی که بلابیان است قبیح و حرام است، پس: دفع عقاب بر قانون قبح عقاب

ص: ۱۹۲

وارد نمی‌باشد، بلکه این قانون (قبح العقاب) است که بر قانون دفع العقاب وارد است.

علّت این تقدم و تأخر دو قاعده چیست؟

اگرچه در مباحث قبل بیان شد و لکن پاسخ مختصر این است که: موضوع در قانون دوّم احتمال عقاب است و حال آنکه قانون اوّل می گوید:

آنجا که بیانی نرسیده عقابی هم در کار نیست. در نتیجه: نوبت به قانون دوّم نمی‌رسد.

تقسیم عادلانه این دو قانون و محلّ آنها چگونه است؟

این است که بگوییم:

۱- قانون قبح العقاب از آن شبهات بدویه و شکّ در اصل تکلیف است و ما نحن فیه باشد.

۲- و قانون دفع العقاب از آن شک در مکلّف به باشد که سیأتی بحثه إن شاء الله البتّه مشروط بر اینکه شبهه نیز، شبهه محصوره باشد و هر دو طرف شبهه مبتلا به باشد.

حاصل مطلب در (و ان ارید مضرة اخری غیر العقاب الّتی ... الخ) چیست؟

این است که:

۲- اگر مراد مدّعی مورد نظر از آن (ضرر)، ضرر دنیوی و آثار وضعی اشیاء محرّم باشد مثل تضییع عقل به واسطه شرب خمر و ... و یا مسموم شدن به واسطه شرب سم و یا فساد مزاج به واسطه استعمال دخانیات و .... که این آثار بر فعل ما مترتّب می‌شوند چه بر حرمت فعل علم داشته باشیم و یا نسبت به آن جاهل باشیم. به عبارت دیگر: اگر مراد این باشد که در محتمل التحریم عقل حاکم است بر اینکه بر هر حرامی ضرر و فسادی مترتب است پس: باید از آن اجتناب کرد.

پس: در مورد شبهه نیز باید از محتمل التحریم اجتناب کرد تا اینکه ضرر دنیوی محتمل متوجّه مکلّف نشود. در پاسخ می گوییم: اگرچه در فرض مزبور احتمال خود را به دلیل اینکه (ضرر مزبور) از آثار قهری شیء است و ترتّب و عدم ترتبش متوقّف بر ورود بیان و یا عدم ورود نمی‌باشد، با قاعده (قبح عقاب بلابیان) نمی‌توان دفع نمود، و قاعده مذکور اساسا از این مطالب اجنبی است، ولی باید گفت:

اصلا فرض مزبور از مورد کلام در اینجا خارج است چرا که بر اساس تقریر فوق احتمال مزبور موضوعیّه است.

از طرفی اخباری و اصولی هر دو در شبهه موضوعیّه برائتی هستند. در نتیجه: اگر دلیلی، وجوب دفع ضرر محتمل را در اینجا اثبات نموده و این معنا قطعی باشد، هر دو گروه اخباری و اصولی باید به یک اشکال مشترک الورود پاسخ دهند.

ص: ۱۹۳

یعنی: یا باید بگویند: دفع ضرر محتمل اساسا واجب نبوده و دلیلی بر وجوب دفع ضررهای دنیوی و دور نمودن آثار وضعی اشیاء نداریم.

و یا باید بگویند: اگرچه این قاعده تمام و مسلّم است، لکن شارع مقدّس در مصادیق مشکوک الضّرر مکلّفین را در ارتکاب مأذون ساخته است.

عبارهٔ اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که: وقتی شبهه موضوعیّه شد می گوییم:

در شبهات موضوعیّه اصولی و اخباری متفق‌القول‌اند بر اینکه احتیاط، واجب نیست. لذا اگر بپذیریم که دفع ضرر محتمل دنیایی هم واجب است، خواهیم گفت: الاشکال مشترك الورود یعنی: همان‌طور که بر ما اشکال می‌کنید که چرا شما در این‌گونه موارد احتیاط را واجب نمی‌دانید بر شما نیز این اشکال وارد است که چرا در باب شبهات موضوعیه احتیاط را واجب نمی‌دانید. پس: هر دو باید پاسخگو باشیم:

و لذا اجمال پاسخ این است که بگوییم: عند العقل هم ضرر محتمل دنیوی واجب الدّفع نیست و اگر عقلا هم وجوب دفع داشته باشد، شارع اذن در ارتکاب داده است.

یعنی: شارع نه تنها محتمل الضرر، بلکه گاهی مظنون الضّرر و گاهی مقطوع الضّرر را هم اذن به ارتکاب داده است، لکن با مصالح مهم‌تری آن ضرر را جبران نموده است پس اشکالی در بین نخواهد بود.

مراد از عبارت (و ان لم یکن فی مورده تکلیف فی الواقع) در متن چیست؟

این است که: اگر فی المثل: در موردی که یکی از دو ظرف آب و دیگری خمر است و قابل امتیاز هم نیستند، مکلّف مرتکب شده و یکی را بنوشد، چون با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل مخالفت نموده ناگزیر معاقب است اگرچه در این مورد تکلیفی در واقع نبوده باشد و شخص در واقع آب را نوشیده باشد.

ص: ۱۹۴

متن: ثمّ إنّه ذکر السیّد أبو المکارم قدّس سرّه فی الغنیة: «انّ التکلیف بما لا طریق إلی العلم به تکلیف بما لا یطاق»(۱) و تبعه بعض من تأخّر عنه(۲) فاستدلّ به فی مسألة البراءة. و الظاهر أنّ المراد به ما لا یطاق الامتثال به و إتیانه بقصد الطاعة، کما صرّح به جماعة(۳) من الخاصّة و العامّة فی دلیل اشتراط التکلیف بالعلم، و إلّا فنفس الفعل لا یصیر ممّا یطاق بمجرّد عدم العلم بالتکلیف به.

و احتمال «کون الغرض من التکلیف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعة، أو یکون الغرض من التکلیف مع الشکّ فیه إتیان الفعل لداعی حصول الانقیاد بقصد الإتیان بمجرّد احتمال کونه مطلوبا للآمر، و هذا ممکن من الشاکّ و إن لم یمکن من الغافل» مدفوع بأنّه إن قام دلیل علی وجوب إتیان الشاکّ فی التکلیف بالفعل لاحتمال المطلوبیّة أغنی ذلک عن التکلیف بنفس الفعل و إلّا لم ینفع التکلیف المشکوک فی تحصیل الغرض المذکور.

و الحاصل أنّ التکلیف المجهول لا یصلح لکون الغرض منه الحمل علی الفعل مطلقا، و صدور الفعل من الفاعل أحیانا لا لداعی التکلیف لا یمکن أن یکون غرضا للتکلیف.

و اعلم أنّ هذا الدلیل العقلیّ کبعض ما تقدّم من الأدلّة النقلیّة معلّق علی عدم تمامیّة أدلّة الاحتیاط فلا ثبت به إلّا الأصل فی مسألة البراءة و لا یعدّ من أدلّتها بحیث یعارض أخبار الاحتیاط.

۱- الغنیة(الجوامع الفقهیّة): ص ۴۶۴ س ۲۲.

۲- کالمحقّق فی المعارض ۲۱۲- ۲۱۳ و القمّیّ فی القوانین: ج ۲ ص ۱۶ س ۱ و ما بعده.

۳- لاحظ مفاتیح الاصول: ص ۳۱۶، و المستصفی: ج ۱ ص ۸۳، و الموافقات للشاطبیّ: ج ۲ ص ۲۸.

ص: ۱۹۵

ترجمه:

بیان سید ابن زهره در بیان دلیل عقلی بر برائت

مرحوم سید ابو المکارم (ابن زهره معروف) در کتاب غنیه فرموده است که:

تکلیف کردن بندگان به امری که راهی برای علم و اطلاع برآن وجود ندارد، تکلیف ما لا یطاق (یعنی: مشکوک و مجهول است.

و تبعیّت کرده‌اند ابن زهره را برخی از متأخرین از او (محقّق حلّی در معارج) و در نتیجه: در مسئله برائت به ما لا یطاق بودن تکلیف استدلال کرده‌اند.

و ظاهرا مراد از (ما لا یطاق)، تکلیفی است که اتیان و انجامش به قصد قربت و طاعت در قدرت وی نیست چنانچه جماعتی از علماء امامیّه و اهل سنت در باب مشروط بودن تکلیف به علم، به معنای مزبور تصریح کرده‌اند، وگرنه نفس انجام فعل بدون ملاحظه قصد طاعت و نیّت قربت به صرف عدم اطلاع و نداشتن علم به تکلیف از امور ما لا یطاق محسوب نمی‌شود.

توهّم

و احتمال اینکه مراد از تکلیف صرف صدور فعل از مکلّف باشد و لو اینکه قصد قربت ننماید، و یا اینکه مراد از آن (تکلیف) در صورت شاك بودن (بنده) صرف اتیان فعل به انگیزه حصول انقیاد و به امید اینکه در واقع مطلوب است، باشد و گفته شود این مقدار از امتثال در حق او (شاك) امر ممکنی است، هرچند از عاقل محال است مدفوع است به اینکه:

اگر بر وجوب اتیان شاكّ در تکلیف به رجاء مطلوبیّت دلیلی وجود داشته باشد این دلیل او را از تکلیف به نفس فعل مستغنی می‌سازد و اگر همچنین دلیلی وجود نداشته باشد صرف تکلیف مشکوك در تحصیل غرض مذکور نافع نمی‌باشد.

حاصل کلام

اینکه تکلیف مجهول برای وادار کردن مکلّف به مطلق فعل (چه اتیان فعل به داعی تحقق حصول مطلوبیت باشد و یا مطلق صدور فعل و لو بدون قصد قربت) و تحصیل غرض از آن، صلاحیت ندارد.

و صرف صدور فعل و مجرد انجام عمل بدون قصد طاعت و داعی قربت، در تحصیل غرض آمر و مکلف کافی نمی‌باشد.

(تنبیه)

بدان که این دلیل عقلی مثل برخی از ادله نقلیّه‌ای که ذکر شد متوقف است بر عدم تمامیّت ادلّه احتیاط و لذا صرفا می‌توان به واسطه این دلیل اصلی را در مسئله برائت تأسیس کرد و لکن از جمله ادلّه این باب به حساب نمی‌آید تا با اخبار احتیاط قابل تعارض باشد.

ص: ۱۹۶

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید تکلیف الجاهل به امری از امور فعلا او ترکا به چند صورت است؟

به چهار صورت:

۱- مراد شارع این باشد که جاهل با وجود جهلش به واقع تکلیفی را با قصد قربت و امتثال انجام دهد که چنین تکلیفی برای جاهل محال است.

چرا چنین تکلیفی برای جاهل محال است؟

چون‌که:

۱- قصد قربت متوقف بر علم به تکلیف است.

۲- جاهل علم به تکلیف ندارد.

پس: قصد قربت برای جاهل محال است. در نتیجه: شاید جاهل چیزی را قصد کند که نه تنها مطلوب مولی نبوده بلکه مبغوض او باشد و لذا گفته می‌شود کیف یکون المبعد مقرّبا.

نکته: شاید منظور سید ابن زهره همین معنا بوده باشد.

۲- مراد شارع این باشد که اصل الفعل و یا ترک الفعل از مکلّف جاهل صادر شود و آنچه مطلوب است ذات العمل است چه مکلّف قصد قربت بکند یا نه. چنین تکلیفی هم در حقّ جاهل محال است.

چرا چنین تکلیفی بر جاهل غیرممکن است؟

چون‌که محرک عبد به انجام و یا ترک فعل، علم به تکلیف است.

جاهل علم به تکلیف ندارد و روحش از آن بی‌خبر است.

پس: مکلّف جاهل محرّکی برای انجام و یا ترک فعل ندارد که قصد قربت بکند یا نه.

۳- مراد شارع از تکلیف به جاهل این باشد که جاهل و شاک به عنوان احتیاط، ملتزم به انجام این فعل و یا ترک آن مجهول شود.

نکته: در این صورت هم اگر دلیلی بر وجوب احتیاط داشته باشیم که همان دلیل در تحریک جاهل و شاک به طرف فعل یا ترک کافی بوده و نیازی به تکلیف واقعی نمی‌باشد.

و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد، صرف وجود واقعی تکلیف مشکوک محرک بنده به طرف موافقت و لو احتیاطا نمی‌باشد و لذا این قسم هم بلامعنا است.

۴- مراد شارع از تکلیف جاهل این باشد که فلان فعل و یا ترک از عبد صادر شود بدون اینکه تکلیف مجهول محرّک او باشد، مثل: امور مباحه که گاهی انجام می‌شوند و گاهی نه در این صورت نیز اتیان فعل و یا ترک را غرض تکلیف قرار دادن محال است، چرا که تحصیل حاصل است.

ص: ۱۹۷

چرا؟

زیرا بدون تکلیف هم مکلّف گاهی سیگار می‌کشد و گاهی هم نه، ترک می‌کند.

نتیجه صور چهارگانه تکلیف الجاهل چیست؟

این است که در برخی از صور، اصل تکلیف، تکلیف به غیر مقدور است که سخن سید بود در برخی از صور هم اصل تکلیف ممکن است لکن تکلیف (فعلی و منجّز از مولی) صادر نشده است، وگرنه شخص نسبت به واقع مکلّف است.

حال بفرمایید حاصل بیانات شیخ در عبارت مورد بحث چیست؟

دو نکته را توضیح فرموده: ۱- سخن ابن زهره رحمه اللّه و متأخرین از او را در تأیید اصولیین که در مورد جهل به تکلیف برائتی هستند. ۲- دفع یک توهّم.

کلام ابن زهره چیست؟

در کتاب غنیه، در فصل واجب تخییری این است که:

۱- اگر از کفارات سه‌گانه یکی بطور غیر معین واجب باشد قبل از اینکه مکلّف مأمور به انجام آن شود باید مشخّص شود.

۲- تکلیف به چیزی که برای علم به آن راهی وجود ندارد چون از مصادیق ما لا یطاق است قبیح است.

در نتیجه: نبود چنین طریقی به منظور علم به تکلیف در ما نحن فیه دلیل بر این است که: هر سه امر به نحو وجوب تخییری در عهده مکلّف است.

استدلال جناب محقّق حلّی (صاحب شرایع) به تکلیف ما لا یطاق در اثبات برائت چگونه است؟

اصل این است که: ذمّه بندگان از شواغل شرعیّه خالی باشد و لذا وقتی کسی ادّعای حکم شرعی کند، مخالف او می‌تواند در نفی آن به اصل برائت تمسّک کرده و بگوید: اگر این حکمی که شما مدّعی آن هستید ثابت می‌بود باید دلیلی بر ثبوتش دلالت کند. اما چنین نیست و ما از وجود دلیل بر اثبات آن بی‌خبریم. پس: حکم مورد ادّعای شما نیز منتفی است.

تقریر دلیل مزبور از خصم توسط جناب محقّق چگونه است؟

بدین نحو است که:

۱- دلیلی بر حکم شرعی مورد ادّعای شما از جانب شارع نرسیده چرا که در هیچ‌یک از طریق، استدلالات مضبوط و مشخّص شرعی وجود ندارد.

۲- اگر با انتفاء دلیل، حکم ثابت باشد لازم می‌آید مکلّف به چیزی مکلّف باشد که راهی برای علم به آن وجود ندارد و ما لا یطاق است.

ص: ۱۹۸

پس: چنین تکلیفی به ملاحظه ما لا یطاق بودنش غیر قابل قبول و محال است. در نتیجه: برائت از تکلیف اثبات می‌شود.

نظر شیخ در استدلال محقّق به تقریر ابن زهره چیست؟

از ظاهر عبارت شیخ به دست می‌آید که:

اصل فرموده سید المکارم را پذیرفته اما استدلال به آن در اثبات برائت را تخطئه کرده است.

حاصل فرموده شیخ در این قبول و رد چیست؟

این است که: مراد از (ما لا یطاق) در کلام ابن زهره این است که: مکلّف با عدم علم به تکلیف نمی‌تواند آن را به قصد طاعت و یا قربت امتثال نماید، چرا که شاید این امر منجرّ به تشریع و بدعت شود.

سپس با توجه به بیان فوق می‌گوید: این بیان و تقریر از ابن زهره از مورد بحث ما که در اتیان نفس فعل است خارج است، چرا که:

۱- اخباریها در مورد جهل و عدم علم می‌گویند باید احتیاط کرد.

۲- اصولی‌ها ادّعا می‌کنند که در این مورد می‌توان برائت را جاری کرد.

و لذا در اثبات ادّعای اصولیها نمی‌توان به کلام ابن زهره تمسّک و استدلال کرد.

چرا؟

زیرا نفی اتیان فعل، امر ما لا یطاق نیست تا که مجتهدین به استناد کلام ابن زهره وجوب احتیاط را نفی کنند، بلکه صرف انجام فعل یک امر ممکن و قابل امتثال است و حال آنکه:

مراد ابن زهره آوردن و اتیان فعل به قصد طاعت و نیّت قربت است که اتیانش با عدم علم به تکلیف غیرممکن است. در صورتی که با عدم علم به تکلیف امتثال به قصد طاعت و نیّت قربت غیرممکن است.

در تقریر شیخ مراد ابن زهره از تکلیف (ما لا یطاق) چه بود؟

این بود که: امتثال تکلیف در عبادیات نسبت به شاک و جاهل به آنهاست که چون علم ندارد نمی‌تواند آنها را به قصد اطاعت و نیّت قربت به جا آورد. در نتیجه: کلام ابن زهره مورد بحث خارج بوده و نمی‌توان در اثبات ادّعای مجتهدین به آن تمسّک نمود.

پس مراد از (احتمال و کون الغرض من التکلیف مطلق .... الخ) چیست؟

بیان یک توهّم است که برخی از عبارت ابن زهره معنای دیگری استفاده کرده و با تکیه برآن معنا، کلام وی را از ما نحن فیه اجنبی دانسته‌اند.

حاصل این توهّم چیست؟

این است که مراد ابن زهره یکی از دو امر ذیل است:

ص: ۱۹۹

۱- وقتی مکلّف در توصلیات از اصل تکلیف بی‌خبر باشد محال است که فعل از او صادر شود.

۲- کسی که به اصل تکلیف جاهل بوده و هیچ اطلاعی از آن ندارد، اگر به داعی حصول انقیاد و به امید مطلوبیّت مکلّف به اتیان آن شود، این تکلیف در حقّ او تکلیف ما لا- یطاق است اگرچه نسبت به شاک ملتفت امکان آن هست و محذوری هم به دنبال ندارد.

عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که: مکلف یا شاک ملتفت است و یا غافل محض. شاک ملتفت کسی است که از مکلّف بودنش به اصل تکلیف اطلاع دارد لکن به آن عالم نمی‌باشد که چیست. غافل محض: کسی است که اصلا از اصل تکلیف و اینکه از جانب شارع خطابی متوجه اوست بی‌خبر است.

حال نسبت به شاک ملتفت می‌توان گفت که:

۱- در توصلیات اگر به نحوی از انحاء فعلی از او صادر شود و لو بدون قصد طاعت و نیّت قربت، غرض حاصل است.

۲- در مطلق واجبات همچون به اصل تکلیف آگاه است، اگر فعل را به امید حصول مطلوبیّت و تحقق طاعت انجام دهد، فعلش ممضی و محصّل غرض شارع است.

و حال آنکه غافل محض را در هیچ‌یک از دو مقام نمی‌توان به چنین خطابی مکلّف دانست و وجود این تکلیف در حقّ او از مصادیق تکلیف ما لا یطاق است.

از تقریر و توضیح فوق چه مطلبی روشن می‌شود؟

روشن می‌شود که:

۱- محل کلام ابن زهره و مراد وی از تکلیف (ما لا یطاق)، غافل محض است و خطاب متوجه وی است، نه جاهل و شاک ملتفت.

۲- چون محل کلام و مورد نزاع میان اصولی و اخباری شاک ملتفت است، ناگزیر، اصولی نمی‌تواند به (ما لا یطاق) بودن تکلیف که در کلام ابن زهره آمده تمسّک کند و اخباری را با آن متقاعد کند، چرا که در شاک ملتفت ابن زهره نیز مثل اخباریها از وجوب احتیاط در کلامش ابایی نداشته و کلام ایشان دلالتی بر نفی احتیاط ندارد بلکه از کلام ایشان نهایت ملائمت و امضاء این تکلیف (یعنی: وجوب احتیاط)، استفاده می‌شود.

پاسخ شیخ به توهّم مزبور چیست؟

این است که:

اولا: شاک ملتفت با غافل محض از این جهت که هیچ‌کدام به تکلیف مورد جهل و مشکوک مکلّف

ص: ۲۰۰

نیستند، مساوی‌اند. لکن غافل محض محلّ کلام نیست چرا که صاحب احتمال خود آن را تصدیق می‌نماید.

ثانیا: نسبت به شاک ملتفت می‌گوییم: در مورد تکلیف مشکوک یا دلیلی بر وجوب اتیان فعل به رجاء مطلوبیّت و تحقّق طاعت قائم است و یا چنین دلیلی در دست نیست.

حال اگر دلیلی بر تکلیف مزبور وجود داشته باشد، نفس قیام چنین دلیلی او را از تکلیف مشکوک مستغنی ساخته و او را به انجام فعل به امید مطلوبیت، مکلّف می‌سازد.

و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد صرف الوجود تکلیف مشکوک سودمند نخواهد بود و باعث این نمی‌شود که شاکّ به منظور تحصیل غرض الزاما مکلّف به انجام فعل به امید مطلوبیت و تحقّق طاعت باشد بلکه او نیز مثل غافل در حقّش چنین خطابی تکلیف (ما لا یطاق) است و لو از حیث مناط که قبح خطاب مزبور بوده درباره‌اش چنین قضاوت بنماییم.

خلاصه کلام مذکور و حاصل مطلب چیست؟

این است که: تکلیف مجهول مثل تکلیف مفعول عنه است و صلاحیّت برای این دارد که جاهل را مکلّف به تحصیل غرض از انجام فعل به امید مطلوبیت و تحقّق طاعت حرکت دهد همان‌طور که این تکلیف نمی‌تواند غافل را بر این امر وادار نماید.

پس باید گفت: ابن ادریس مرادش همان است که ما گفتیم و وجه عدم استدلال به کلام ایشان برای اثبات مدّعای اصولی همان تقریری است که گذشت.

حاصل مطلب در (و اعلم: انّ هذا الدلیل العقلی .... الخ) چیست؟

این است که: دلیل چهارم یعنی حکم عقل به قبح عقاب بلابیان را نمی‌توان دلیل بر برائت دانست چرا که مثل برخی از ادلّه شرعیّه از قبیل آیات و پاره‌ای از روایات و برخی از بیانات اجماع دلالتش بر مطلوب (برائت)، معلّق است بر اینکه در آینده ثابت شود که ادلّه احتیاط دلیلیّت نداشته و به درد شبهات حکمیّه نمی‌خورند.

از طرفی اگر ادلّه احتیاط در این باب دلیلیّت داشته باشند، وارد بر این قانون شده و موضوع آن را (که عدم البیان) است نابود می‌سازند.

در نتیجه: دیگر نوبت به تمسّک و استدلال به این قانون نمی‌رسد.

ص: ۲۰۱

متن: ۱- و قد یستدلّ علی(۱) البراءة بوجوه غیر ناهضة.

منها: استصحاب البراءة المتیقّنة حال الصّغر و الجنون. و فیه: انّ الاستدلال به مبنیّ علی اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ، فیدخل اصل البراءة بـذلک فی الامارات الدّالّـة علی الحکم الواقعی دون الاصول المثبتة للاحکام الظّاهریّة و سیجیء عدم اعتبار الاستصـحاب من باب الظّنّ إن شاء الله تعالی.

۲- و امّـا مـا لو قلنـا باعتباره من باب الاخبار النّاهیـة عن نقض الیقین بالشّکّ فلا ینفع فی المقام لانّ الثّابت بها ترتّب اللّوازم المجعولة الشّـرعیّة علی المستصـحب و المستصـحب هنا لیس الّا براءة الذّمّة من التّکلیف و عدم المنع من الفعل و عدم اسـتحقاق العقاب علیه و المطلوب فی الآـن اللّاحق هو القطع بعـدم ترتّب العقاب علی الفعل او ما یسـتلزم ذلک، اذ لو لم یقطع بالعـدم و احتمل العقاب احتاج الی انضـمام حکم العقل بقبـح العقاب من غیر بیان الیه حتّی یأمن العقل من العقاب و معه لا حاجة الی الاستصـحاب و ملاحظة الحالة السّابقـة و من المعلوم انّ المطلوب المـذکور لا یترتّب علی المستصـحبات المـذکورة، لانّ عدم اسـتحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللّوازم المجعولة الشّرعیّة حتّی یحکم به الشّارع فی الظّاهر.

۳- و امّا الاذن و التّرخیص فی الفعل، فهو و ان کان امرا قابلا للجعل و یستلزم اتقاء العقاب واقعا الّا انّ الاذن الشّرعی لیس لازما شرعیّا للمستصـحبات المـذکورة، بـل هو من المقارنـات حیث انّ عـدم المنع عن الفعـل بعـد العلم اجمالاـ بعـدم خلوّ فعـل المکلّف عن احد الاحکام الخمسة لا ینفکّ عن کونه مرخّصا فیه فهو نظیر اثبات وجود احد الضّدّین بنفی الآخر باصالة العدم.

۴- و من هنا تبیّن انّ اسـتدلال بعض من اعترف بما ذکرنا من عـدم اعتبار الاستصـحاب من باب الظّنّ و عدم اثباته الّا اللّوازم الشّـرعیّة فی هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فیه.

۵- نعم من قال باعتباره من باب الظنّ او أنّه یثبت بالاستصـحاب من باب التعبّـد کلّ ما لا ینفکّ عن المستصـحب لو کان معلوم البقاء لو لم یکن من اللوازم الشـرعیّة، فلا بأس بتمسّـکه به، مع أنّه یمکن النظر فیه، بناء علی ما سـیجیء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فی الاستصحاب.

و موضوع البراءة فی السـابق و مناطها هو الصـغیر الغیر القابل للتکلیف، فانسـحابها فی القابل أشـبه بالقیاس من الاستصـحاب، فتأمّل. و بالجملة، فأصل البراءة أظهر عند القائلین بها و المنکرین لها من أن یحتاج إلی الاستصحاب.

۱- المستدلّ هو المحقّق فی المعارض ۲۱۲، و الوحید البهبهانی فی فوائده: ص ۲۴۲.

ص: ۲۰۲

ترجمه:

استدلال به وجوهی که دلالت بر برائت ندارند

از جمله: استصحاب برائت متیقّنه در حال صغر و جنون است.

و در آن این اشکال هست که:

۱- استدلال به این (استصحاب) بر برائت، مبنی است بر حجیّت داشتن استصحاب از باب ظنّ، تا به واسطه آن (استصحاب معتبر از باب ظن)، اصل برائت در زمره ادلّه و اماراتی که بر حکم واقعی دلالت دارند داخل شود، نه اصولی که صرفا احکام ظاهریّه را اثبات می کنند، و به زودی خواهد آمد که استصحاب از باب ظن حجّت نمی‌باشد. ان شاء اللّه.

۲- و امّیا اگر آن (استصحاب) را از باب اخبار ناهیه از نقض یقین (به وسیله) شک حجّت بدانیم، در این مقام کارگشا نیست، زیرا آنچه به آن (اخبار ناهی) ثابت می‌شود، صرفا ترتّب لوازم مجعول شرعی بر مستصحب است و مستصحب در اینجا تنها برائت ذمّه از تکلیف و عدم منع از فعل و عدم استحقاق عقاب برآن (فعل) است، و حال آنکه مطلوب (ما) در زمان لاحق (در ظرف شک) قطع به عدم عقاب بر فعل و یا آنچه (یا اذن و ترخیص شرعی) مستلزم آن (قطع به) است، می‌باشد زیرا اگر قطع به عدم عقاب (بر فعل) حاصل نشود (و با وجود استصحاب) احتمال عقاب وجود داشته باشد، در قبح عقاب بلابیان نیاز به انضمام حکم عقل به آن (قانون قبح عقاب بلابیان) می‌باشد تا از عقاب در امان قرار گیریم و با وجود چنین دلیلی دیگر نیازی به استصحاب و ملاحظه حالت سابقه نیست و معلوم است (و جای شبهه نیست) که قطع به عدم عقاب که مطلوب ماست بر مستصحبات مترتّب (و ثابت) نمی‌شود، زیرا که عدم استحقاق عقاب در آخرت از لوازم مجعول شرعی نیست تا به واسطه آن (اجراء استصحاب)، شارع مقدّس علی الظاهر حکم به آن (یعنی عدم استحقاق العقاب) بنماید.

اذن و ترخیص شارع در فعل لازمه شرعی مستصحبات مذکوره نیست

۳- و امّا اذن و ترخیص در فعل اگرچه امر قابل جعل است و به حسب واقع مستلزم انتفاء عقاب از فعل می‌باشد، ولی درعین‌حال اذن شرعی، لازمه شرعی مستصحبات مذکوره نیست، بلکه از مقارنات آن به حساب می‌آید، چرا که عدم منع از فعل پس از علم اجمالی به عدم خلوّ فعل مکلّف از یکی از احکام پنجگانه، یقینا منفک از اینکه وی مرخّص در فعل است، نمی‌باشد مثل اثبات وجود یکی از دو ضد به واسطه نفی دیگری به اصالت العدم.

۴- از اینجا روشن می‌شود که استدلال برخی از معترفین به آنچه ما در اینجا ذکر کردیم به اینکه (عدم

ص: ۲۰۳

اعتبار استصحاب از باب ظنّ و اثبات نکردنش مگر خصوص لوازم شرعیّه را)، مورد تأمّل و اشکال است.

۵- بله، کسی که استصحاب را از باب ظنّ، و به فرض قبولش از باب تعبّد به اخبار حجّت دانسته، معذلک با آن به اثبات آنچه از مستصحب قابل انفکاک نیست اگرچه از لوازم شرعیّه هم نباشد می‌پردازد، که تمسّکش به استصحاب در این مقام مورد اشکال نیست.

با اینکه در استدلال ایشان هم می‌توان اشکال کرد و وجه اشکال این است که:

موضوع برائت در مورد کلام و مناطش طفل صغیر یا مجنونی است که قابلیّت برای تکلیف را ندارد.

لذا اجراء برائت در زمان لاحق و موقعی که طفل بالغ و مجنون افاقه پیدا کرده است شباهتش به قیاس بیش از تسمیه آن به استصحاب است.

ص: ۲۰۴

تشریح المسائل

جناب شیخ در باب شک در تکلیف برای اثبات برائت چند دسته از ادلّه و وجوه را مطرح نموده؟

دو دسته:

۱- وجوه ناهضه: یعنی وجوهی که صلاحیّت استدلال بر برائت را دارند و در اثبات برائت قابل تمسّک‌اند که همان ادلّه اربعه است که ذکر شد.

۲- وجوه غیر ناهضه: یعنی وجوهی که به درد اثبات مطلوب (برائت) نمی‌خورند اگرچه برخی برآن استدلال کرده‌اند و اکنون ما نحن فیه این قسمت از وجوه است.

مراد از (منها: استصحاب البراءهٔ المتیقّنهٔ حال الصغر و الجنون) چیست؟

اولین وجه از وجوهی است که در اثبات برائت و حقانیّت مسلک مجتهدین به آن تمسّک شده است.

تقریر وجه مذکور چگونه است؟

این است که: طفل در دوران صغر و قبل البلوغ و مجنون تا زمانی که در حالت جنون قرار دارد، نسبت به هیچ‌یک از تکالیف الهی مکلّف نبوده و ذمّه‌اش نسبت به این تکالیف بری است.

از جمله نسبت به ما نحن فیه یعنی: مشکوک الحرمهٔ، که ممکن است که در واقع هم حرام باشد لذا ارتکاب آن برای این دو قشر بلامانع است و عقابی بر انجام آن مترتّب نمی‌شود.

با توجه به مطلب فوق مراد از (استصحاب البراءهٔ المتیقّنهٔ) چیست؟

این است که: اگر طفل بالغ شود و مجنون افاقه پیدا کند، در صورتی که علم به حرمت مشکوک پیدا نکند و در حلیّت و حرمت آن شک داشته باشد، می‌توانند برائت از تکلیفی را که سابقا داشتند، اکنون نیز به واسطه استصحاب جاری نموده و اعتمادا آن، مرتکب مشکوک شوند. در این صورت اشکالی به نظر نمی‌رسد مگر اینکه استصحاب حجّت نباشد، لکن چون حجیّت استصحاب محرز است، اثبات برائت نیز به آن جایی برای حرف باقی نمی‌گذارد.

با ذکر مثال تقریر فوق را تبیین کنید؟

۱- در دوران صغر و قبل از بلوغ ذمّه شخص نسبت به شرب توتون بریء است.

۲- چنین کسی اکنون بالغ و مکلّف شده است.

۳- این شخص شک می‌کند که آیا باز هم نسبت به شرب توتون برائت ذمّه دارد یا نه؟

۴- استصحاب می‌کند برائت ذمّه دوران قبل البلوغ را برای بعد البلوغ.

پس: چنین شخصی نسبت به شرب توتون بری الذّمّه است و در صورت ارتکاب معاقب نیست و هکذا نسبت به مجنون در دوران جنون.

ص: ۲۰۵

مقدّمهٔ بفرمایید استصحاب از امارات ظنّیه است و یا از اصول عملیّه تعبدیّه؟

۱- متقدمین عموما استصحاب را از امارات دانسته و قائل بودند که استصحاب به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت است.

مراد از جمله اخیر چیست؟

این است که:

فی المثل: شما یک ساعت قبل یقین به وجوب فلان مسئله داشتید و اکنون شک در بقاء آن وجوب پیدا می کنید.

بـا کمی درنـگ و تأمّـل حـالت سابقه یعنی یقین و قاطعیّت ساعت قبل را به یاد می‌آوریـد با خود می گوییـد: تاکنون که قاطع بودم، اکنون که جز شک مانعی نیامده، اگر فرد متعارف و وسواسی نباشید شک شما تبدیل به ظنّ (بقاء) می‌شود.

در اینجا عقل شـما می گویـد: اخـذ به مظنّه کن، چرا که راجـح است و لذا استصـحاب به حکم عقل حجت است، همان‌طور که خبر ثقه به مناط ظنّ نوعی به واقع، حجّت است.

۲- متـأخرین عمومـا در این حکم عقـل و بنـاء عقلاـء خـدشه نمـوده و استصـحاب را از بـاب اصول عملیه دانسـته‌اند و لکن به حکم روایات (لا تنقض ...) آن را حجّت می‌دانند این‌ها معتقدند که روایات مزبور در مقام بیان مناط نیسـتند، بلکه تعبدا دستور به اخذ به یقین سابق می‌دهند.

و از آنجا که این دستور از شارع بما هو شارع است، متابعتش بر ما واجب است، اگرچه مناط و فلسفه این اخذ را ندانیم.

آیا فرقی می کند که استصحاب از امارات باشد و عقلا حجت باشد با اینکه از باب اخبار بوده و تعبدا حجّت باشد؟

بله فرق می کند، به این دلیل که:

۱- اگر از امـارات بوده و به حکم عقل حجّت باشـد، عقل دیگر فرق نمی گـذارد میان انواع و اقسام آثار و لوازم، بلکه بطور مساوی بر ترتّب تمام آثار چه عقلیه، چه شرعیّه و چه عادیه و چه عرفیه مع الواسطه و چه بلاواسطه، حکم می‌نماید.

۲- و اگر از باب اخبار و تعبـدا حجّت باشد، مستصـحب ما: یا باید خود اثر شـرعی و حکمی از احکام شـرعیه باشد مثل استصـحاب وجوب یا حرمت و ... و یا باید موضوع اثر شرعی باشد که مستقیما اثر شرعی ندارد.

در نتیجه: آثار عقلیه بر مستصحب بار نمی‌شود و با استصحاب ثابت نمی گردد.

ص: ۲۰۶

آثار دیگر چطور؟

هیچ‌یک از آثار عادیه، عرفیه و آثار شرعیّه مع الواسطه، و نیز ملازمات عقلیه و عادیه و نیز مقارنات اتفاقیه بر این مستصحب بار نمی‌شوند.

با توجّه به مقدّمات فوق پاسخ شیخ به تقریر (صاحب فصول) و استدلال ایشان به استصحاب چیست؟

این است که: اگر استصحاب را از باب ظنّ حجّت دانسته و آن را از امارات بدانیم قهرا برائت از تکلیف در جای صغر و جنون را می‌توان به واسطه استصحاب اثبات نمود و ظنّ به حکم واقعی پیدا نمود پس مطلوب که برائت واقعی از تکلیف است در این فرض اثبات می‌شود و ما نیز قبول داریم اما اگر استصحاب را از باب اخبار حجّت دانسته و آن را از اصول عملیه بدانیم، استدلال مزبور ناتمام است و مطلوب به واسطه آن اثبات نمی‌شود.

حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که: چونکه ما استصحاب را از باب ظنّ حجّت نمی‌دانیم و حجیّت آن از باب اخبار است، پس دلیل مزبور قابل اعتماد و استناد نیست.

استصحاب در این فرض چگونه دلیلی است و جاعل آن کیست و چرا؟

دلیلی تنزیلی و جعلی است و جاعل آن نیز شارع است، چرا که فرموده: متیقّن سابق را همچون سابق باقی بدار و به شک لاحق اعتنا نکن.

آیا بقاء یقین سابق و عدم اعتناء به شک لاحق در اختیار عبد است؟

خیر یعنی: یقین و شک از حالات غیر اختیاری است و به مجرد دستور شارع به اینکه یقین را باقی بدار و یا به شکت اعتنا نکن. در اختیار عبد نیست که بتواند این امر به بقاء و یا عدم اعتناء را به حسب واقع امتثال کرده و یقین زائل شده را باقی بدارد و به شک حاصل شده اعتنا نکند.

پس مراد شارع از امر به استصحاب را از کجا بفهمیم؟

از آنجا که شارع حکیم است و اوامر و نواهی صادر از او بر مبنای حکمت و میزان صحیح است و لذا از باب دلالت اقتضاء می‌گوییم مراد شارع حکیم این است که: آثار متیقّن سابق را جاری بدان و مثل سابق به آن آثار عمل کن.

چرا باید ملتزم شویم که مراد شارع از حکم به ترتّب آثار، آثار شرعیّه مجعوله متیقن و یا به عبارت دیگر مستصحب می‌باشد؟

چون‌که هر حاکم و جاعلی، صرفا می‌تواند در حیطه تصرّفات و قلمرو حکومت خود، حکم و تصرف نماید فی المثل: اگر شما در حیات دوستتان زید شک داشتید و شارع فرمود: اکنون نیز او را حیّ بدان،

ص: ۲۰۷

معنایش این است که: صرفا ترتّب آثار شرعیّه بر حیات (از قبیل حرمت تصرّف در مال و عدم جواز نکاح همسرش و ...) می‌باشد و نه آثار عقلیّه و عادیّه‌ای که در قلمرو حکومت شارع با مناط شارعیتش نمی‌باشد.

مستصحب ما در اینجا و یا به عبارت دیگر متیقّن در حال صغر و جنون چیست؟

یکی از سه امر ذیل است:

۱- برائت ذمّه از تکلیف، که در دوران صغر و جنون بوده اکنون استصحاب کنیم. یعنی: مستصحب و یا متیقّن ما یک امر وجودی است.

۲- عدم منع از فعل است، که در حال صغر و جنون بوده و اکنون آن را استصحاب کنیم یعنی:

مستصحب و یا متیقّن ما یک امر عدمی و علت است.

۳- عدم استحقاق عقاب بر فعلی که در حال صغر و جنون بوده و اکنون آن را استصحاب کنیم یعنی:

مستصحب ما یک امر عدمی و معلول است. چرا که منع علّت و استحقاق عقاب معلول است.

بنابراین استصحاب برائت معنایش این است که: در زمان شک یکی از این سه امر با استصحاب اثبات می‌شود، به عبارت دیگر مستصحب ما یکی از این امور سه‌گانه است. حال شیخ مدّعی است که استصحاب هیچ‌یک از این امور سه‌گانه کارگشا نمی‌باشد.

دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که: مطلوب اصولیین در برابر اخباری‌ها:

۱- اثبات قطع به عدم ترتّب عقاب بر فعل است.

۲- و یا امری است که مستلزم این قطع به عدم العقاب در خارج است. از قبیل اثبات اذن و ترخیص شرعی با استصحاب، که لازمه‌اش قطع به عدم عقاب است.

چرا مطلوب ما قطع به عدم عقاب است؟

زیرا اگر بعد از استصحاب هم احتمال عقوبت باقی باشد، سپس استصحاب کافی نخواهد بود، بلکه قانون دفع العقاب المحتمل می‌گوید: باید احتمال را دفع کنی.

لذا نیاز به انضمام قانون قبح عقاب هم پیدا می‌شود که البتّه با وجود قانون قبح عقاب دیگر نیازی به استصحاب نیست و قانون مزبور برای اثبات عدم العقاب کافی است.

آیا آن دو اثری که مطلوب است بر مستصحبات سه‌گانه بار می‌شود یا نه؟

خیر چنانکه قبلا ذکر شده هیچ‌یک بر مستصحب است سه‌گانه مترتّب نمی‌شوند.

چرا اصل اوّل یعنی عدم العقاب بر مستحب ما بار نمی‌شود؟

چون، عدم العقاب اثر شرعی نیست تا که شارع بگوید: با استصحاب آن اثر بار می‌شود، بلکه اثر عقلی

ص: ۲۰۸

است همان‌طور که وجود العقاب هم عقلی و به حکم عقل است.

پس بیان شارع در این موارد چه می‌شود؟

اگر باشد ارشادی است.

چرا اثر دوم یعنی: اذن و ترخیص بر مستصحبات سه‌گانه بار نمی‌شود؟

زیرا اگر مراد از (اذن و ترخیص)، اذن و ترخیص عقلی باشد، که چون عقلی است بر استصحاب بار نمی‌شود و اگر مراد از آن، اذن و ترخیص شرعی باشد باز از مقارنات اتفاقیّه مستصحب یادشده (یعنی:

عدم عقاب بر فعل) است و نه از لوازم شرعیّه آنها.

به چه دلیل می‌گویید: اذن مزبور مقارن با مستصحب مزبور (یعنی: عدم عقاب بر فعل) است؟

زیرا:

۱- علم اجمالی حکم می‌کند که فعل مکلّف محکوم به یکی از احکام خمسه تکلیفیه است.

۲- با استصحاب ثابت می‌کنیم که در زمان لاحق که زمان شک است عذابی بر فعل مترتّب نیست.

پس قطع حاصل می‌شود که مکلّف مرخص و مأذون در فعل است. چنانچه با استصحاب عدم لیل، وجود نهار اثبات می‌شود، لکن این اثبات نه از این باب است که نهار از آثار عدم لیل است، بلکه نهار از مقارنات وجودی لیل است.

آیا به نظر شما استصحاب می‌تواند مثبت مقارنات مستصحب باشد؟

خیر، ادلّه قائمه برآن برای افاده اثبات چنین اموری وافی نبوده و در آینده این امر اثبات خواهد شد.

چرا میان آن مستصحبات با اذن و ترخیص شرعی عقلا و شرعا تلازمی وجود ندارد؟

زیرا ممکن است هیچ حکمی در واقع برای فعل واقعه وجود نداشته باشد، همان‌طور که در دوران قبل از بلوغ هم وجود نداشته، پس تلازمی در کار نیست و لذا ترتّبی هم در میان نیست منتهی از خارج علم اجمالی داریم که: ما من واقعهٔ الّا و لها حکم من الاحکام الخمسهٔ.

پس جواز ارتکاب را در ما نحن فیه چگونه بدست می‌آورید؟

با انضمام همین مقدمه خارجیه جواز را نتیجه می‌گیریم و نه با استصحاب.

حصول ترتّب مذکور را با یک تمثیل و تنظیر روشن کنید؟

نظیر چنین ترتّبی (احد الضدین است به وسیله اجراء اصالهٔ العدم در ضدّ دیگر) فی المثل:

۱- شک دارم که فلان جسم اسود است و یا ابیض.

۲- با جریان اصل اصالهٔ العدم الأبیضیّهٔ، ثابت می‌کنیم اسودیت را، آن‌هم به صورت اتفاقی نه تلازمی چرا که شاید این جسم ابلغ و یا احمر باشد، لکن چون علم اجمالی به یکی از آن دو داریم نفی

ص: ۲۰۹

یکی مستلزم اثبات دیگری است.

۳- اذن از مقارنات اتفاقیه است در نتیجه اذن بر مستصحب ما مترتّب نمی‌شود، حتّی از نظر قائلین به اصل مثبت.

حاصل مطلب در (و من هنا تبیّن انّ استدلال بعض .... الخ) چیست؟

این است که: در توضیحات مقدمه در این مقام روشن می‌شود که: صاحب فصول و کسانی که استصحاب را از باب تعبد به اخبار حجّت دانسته و آن را از اصول عملیّه به حساب آورده و نه امارات و همچون شیخ مدرک آن را اخبار (لا تنقض) می‌دانند و علاوه بر اینکه اصل مثبت را قبول ندارند، صرفا آثار مجعوله شرعیّه مستصحب را با آن ثابت می‌نمایند. اگر در اینجا به استصحاب برائت تمسّک نمایند این تمسّک خالی از اشکال نیست.

وجه این اشکال چیست؟

این است که:

طبق مبنای خود صاحب فصول و حضرات اصولیین و ما باید استصحاب اثر شرعی داشته باشد که در ما نحن فیه لازمه شرعی ندارد.

به عبارت دیگر چنانچه شرح آن گذشت: استصحاب برائت ذمّه از تکلیف صلاحیّت اثبات قطع به عدم عقاب را ندارد.

مقدّمهٔ بفرمایید برای استصحاب در این مقام چند مبنی وجود دارد؟

چهار مبنی و آن این است که استصحاب:

۱- از باب اصول عملیه حجت باشد، اصل مثبت را نیز باطل بشماریم، که این قول حقّ است.

۲- از باب اصول عملیه حجّت باشد، اصل مثبت هم حجّت باشد، لکن تنها نسبت به ملازمات عقلیه و شرعیّه و عادیه و نه مقارنات اتفاقیّه.

۳- از باب اصول عملیه حجّت باشد، اصل مثبت را هم حجت بدانیم، حتّی نسبت به مقارنات اتفاقیّه.

۴- از باب ظنّ به بقاء و به حکم عقل آن را حجت بدانیم، تا بتواند جمیع الآثار العقلیهٔ و الشرعیّهٔ و الملازمات و المقارنات را اثبات نماید.

حاصل کلام در این مقدّمه چیست؟

۱- استدلال به استصحاب بر مبنای سوم و چهارم صحیح است، اما مبنی باطل است که خواهد آمد.

۲- استدلال به استصحاب بر مبنای اوّل و دوّم فاسد است، اگرچه مبنی صحیح باشد.

پس ما قصد لم یقع، و ما وقع لم یقصد.

ص: ۲۱۰

مقدّمهٔ بفرمایید از شروط جریان استصحاب چیست؟

یکی از شروط جریان استصحاب، علم به بقاء موضوع است.

یعنی: همان موضوعی که در زمان یقین وجود داشت در زمان شک هم همان موضوع باشد اگرچه ما به جهتی از جهات (که در بحث استصحاب خواهد آمد) ما شك در بقاء حکم آن داریم. پس: اگر در جایی موضوع عوض و یا متبدّل شود، استصحاب در آنجا جاری نمی‌شود.

با توجه به مقدّمات فوق حاصل مطلب در (نعم من قال باعتباره من باب الظّن ... الخ) چیست؟

این است که: دو گروه در این مقام می‌توانند به استصحاب برائت استدلال نمایند:

۱- کسانی که استصحاب را به مناط ظنّ و عقل معتبر می‌دانند و نه از باب اخبار، چرا که بر اساس این مبنا:

- از ظن به مستصحب، ظنّ به تمام لوازم آن (اعم از لوازم مجعوله شرعیّه و یا غیر آن) پیدا می‌شود.

- ظنّ به تمام لوازم حاصل شده قهرا با اجراء استصحاب آنچه از مستصحب منفك نباشد اثبات می‌گردد اما وجه این اثبات این است که:

طبق رأی مذکور استصحاب به اعتبار کاشفیّتش از واقع و طریقیتش جهت وصول به آن در زمره امارات داخل شده، در نتیجه اثبات لوازم غیر شرعی آن بدون مانع است چرا که مثبتات امارات (یعنی: لوازم غیر شرعی آنها)، قابل اثبات‌اند.

لذا به وسیله اصول لفظیّه مثل اصالهٔ عدم التخصیص یا اصالهٔ عدم التقیید و امثالهما به خاطر اینکه (این اصول لفظیه) از امارات به حساب می‌آیند، می‌توان آثار غیر شرعی را اثبات کرد.

۲- کسانی که استصحاب را از باب تعبّد به اخبار حجّت می‌دانند و لکن اصل مثبت را نیز حجّت می‌دانند به عبارت دیگر می‌گویند: با اصول عملیّه نیز همچون استصحاب می‌توان آثار غیر شرعیّه را ثابت نمود.

با توجه به مقدّماتی که گذشت مناقشه شیخ به استدلال این دو گروه چیست؟

این است که: در ما نحن فیه موضوع تغییر کرده لذا قابل استصحاب نمی‌باشد زیرا موضوع برائت ذمه:

- قبل از دوران بلوغ عبارت بود از انسان صغیری که قابلیّت تکلیف را ندارد و حال آنکه موضوع مشکوك الحکم بعد از دوران بلوغ، انسان کبیری است که قابلیت تکلیف را دارد.

در نتیجه: کشاندن حکم موضوع اوّل به موضوع دوم به قیاس شبیه‌تر است تا به استصحاب به عبارت دیگر: موضوع قضیه متیقّنه باید با موضوع قضیه لاحقه متحد باشد و حال آنکه این شرط در مورد استصحاب مورد کلام وجود ندارد.

ص: ۲۱۱

زیرا موضوع برائت در زمان سابق طفل غیر بالغ و یا مجنون بوده ولی در زمان شک، طفل بالغ شده و مجنون بهبود یافته و به عاقل مبدّل گردیده است. در نتیجه: هریک از دو موضوع فوق جدا و مستقل از یکدیگرند و شرط وحدت موضوع موجود نیست. پس اینجا جای جریان استصحاب نیست.

مراد شیخ از (فتأمّل) چیست؟

شاید این باشد که در باب استصحاب، بقاء موضوع عرفی را لازم داریم، نه عقلی را بنابراین اشکال اخیر شیخ در بالا قابل جواب است، اگرچه اشکال اوّل به قوت خود باقی است.

مراد شما از موضوع عرفی و عقلی چیست؟

این است که: بله،

- با دقت عقلی در مسئله، موضوع عوض شده است چون از نظر عقل اگر کوچک‌ترین قید از قیود موضوع کم شود موضوع عوض می‌شود.

- لکن از نظر عرف با کمی مسامحه موضوع باقی است، چرا که عرف می گوید:

انسان پیش از بلوغ همان انسان بعد از بلوغ است، تنها حالتی از حالات او تغییر کرده یعنی از صغریّت به کبریّت تبدیل شده و الا ماهیّت موضوع عوض نگردیده است.

پس: عرفا موضوع باقی است و ما در باب استصحاب به موضوع عرفی نیازمندیم و نه عقلی.

جمع‌بندی مطالب و نظر نهایی شیخ در متن مذکور چیست؟

این است که: اصل برائت عند الاصولی و الاخباری روشن‌تر از آن است که نیاز به استصحاب باشد، چه آنکه:

اولاـ ما و حتی اخباریها نظرشان این است که: عند الشک و فقدان بیان، اصل برائت جاری می‌شود، لکن او مدّعی بیان است و ما منکر بیان.

ثانیا: منکرین استصحاب مثل سید مرتضی و صاحب معالم و .... اصل برائت را قبول دارند. پس برائت اعرف و اجلی از استصحاب است و با امر خفی نمی‌توان بر امر جلیّ استدلال نمود.

بنابراین اگر مستدل به جای تمسّک به استصحاب برائت به نفس برائت استدلال می‌کرد، استدلالش از نظر مجتهدین که قائل به برائت‌اند و از نظر اخباریها که منکر آن‌اند، خیلی استوارتر بود.

ص: ۲۱۲

متن: و منها: أنّ الاحتياط عسر منفی وجوبه. و فيه: أنّ تعسّره ليس إلّا من حيث كثرة موارده. فهی ممنوعة، لأنّ مجريها عند الأخباريّين موارد فقد النصّ على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجّح منصوص، و هی ليست بحيث يفضی الاحتياط فيها إلى الحرج؛ و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصّة. و هی عند الأكثر ليست بحيث تؤدّی الاقتصار عليها و العمل فيها عداها على الاحتياط إلى الحرج. و لو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة فلا بدّ من العمل بالظنّ الغير المنصوص على حجّيّته حذرا عن لزوم محذور الحرج. و يتّضح ذلك بما ذكروه فی دليل الانسداد الذی أقاموه على وجوب التعدّی عن الظنون المخصوصة المنصوصة فراجع.

و منها: أنّ الاحتياط قد يتعذّر، كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة. و فيه: ما لا يخفى، و لم أر ذكره إلّا فی كلام شاذّ لا يعبأ به.

ترجمه: ۱- و از جمله وجوهی که جهت اثبات برائت به آن استدلال کرده‌اند این است که: احتیاط به لحاظ عسر و مشکلی که دارد وجوبش منفی است. اشکالی که در این (وجه) وجود دارد این است که: تعسّر و مشقّت احتیاط به ملاحظه کثرت مواردش است و این کثرت موارد در ما نحن فیه (و مورد بحث)، ممنوع و غیر قابل قبول است، زیرا مجرای موارد احتیاط:

۱- عند الاصولیین و الاخباریین، تنها موارد فقدان نصّ بر حرمت و نیز تعارض نصوص آن‌هم بدون وجود مرجح است و این موارد به حدی نیست که (قائل شدن) به وجوب احتیاط (در آنها) منجر به عسر و حرج شود.

۲- و از نظر مجتهدین صرفا آنجایی است که ظنون خاصّه (در آن) مفقود است. و این موارد عند الاکثر به اندازه‌ای نیست که اگر (در خصوص وجود ظنون) به آنها اکتفاء شود و در غیر آنها به احتیاط قائل شده (و آن را واجب بدانیم)، منجرّ به عسر و حرج شود. و اگر قلّت و کمی ظنون خاصّه برای برخی از مجتهدین در نظر گرفته شود (به نحوی که اکتفاء به آنها و احتیاط در غیر آن موارد، موجب کثرت مجاری احتیاط شود)، پس: باید جهت دفع محذور حرج، در غیر موارد ظنون خاصّه، به ظنون غیر منصوصه عمل کرد چنانچه از دلیلی که حضرات در باب انسداد آورده و تقریری که در این مقام نموده‌اند و در طی آن اثبات کرده‌اند که از ظنون مخصوصه می‌توان تعدّی کرد و به مطلق ظنّ عمل نمود، معنای مزبور آشکار می‌شود.

از جمله وجوهی که در اثبات برائت بدان تمسّک شده این است که: اشکال این وجه مخفی و پنهان نیست و این وجه را ندیدم مگر در کلامی شاذّ که به آن اعتنایی نیست.

ص: ۲۱۳

تشریح المسائل

مراد از عبارت (ان الاحتیاط عسر منفی وجوبه ...) چیست؟

این است که:

احتیاط کردن در موارد شبهه بدویّه عسر و حرج دارد. (صغری)

عمل عسر و حرج‌دار در اسلام واجب نیست. (کبری)

پس: احتیاط کردن واجب نیست. (نتیجه)

و لذا وقتی احتیاط کردن واجب نبود، مطلوب ما که احتیاط است ثابت می‌شود.

دلیلشان بر کبرای مزبور چیست؟

نصّ قرآنی است که می‌فرماید: ما جعل علیکم فی الدّین من حرج.

حاصل جوابی که جناب شیخ از استدلال مذکور می‌دهد چیست؟

این است که: عسر و حرجی که بر احتیاط مترتب می‌شود صرفا در جایی است که موارد آن به قدری زیاد باشد که وجوب آن مکلّف را به مشقّت و سختی بیندازد.

اما اینکه مطلق احتیاط و لو در موارد قلیل به دنبالش عسر و وجوب آن موجب حرج باشد امری قابل انکار است و ما نحن فیه نیز از همین قبیل بوده و از قول به وجوب احتیاط هیچ‌گونه عسر و حرجی لازم نمی‌آید. زیرا مواردی را که اخباریّین قائل به وجوب احتیاطاند و در مقابل مجتهدین آن موارد را مجاری برائت می‌دانند تنها در دو مورد است:

۱- مواردی که نصّ بر حرمت وجود نداشته باشد.

۲- آنجایی که میان نصوص تعارض بوده و مرجّحی هم بر ترجیح هیچ‌یک در دست نباشد.

حال اگر در این موارد مجتهدین هم مثل اخباریها قائل به وجوب احتیاط شوند، عسری لازم نمی‌آید چون‌که اندازه و حدّ آنها به آن مقدار که موجب عسر و حرج شود، نمی‌باشد.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ با ذکر مثال چگونه است؟

در حقیقت شیخ از آنها می‌پرسد منظورتان از اینکه می گویید: وجوب احتیاط عسر و حرج دارد چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که فی المثل: از فلان مشتبه مشخّص همچون استعمال دخانیات دشوار است، که این قضیّه بالوجدان نادرست و باطل است، چرا؟

زیرا کثیری از افراد تا آخر عمر لب به توتون نگذاشت و هیچ‌گونه مشکلی هم ندارند.

۲- اگر مرادتان این است که: موارد شبهه در اسلام زیاد است و چنانچه بخواهیم در تمام موارد شبهات تحریمیّه احتیاط کنیم عسر و حرج دارد باز این سخن باطلی است.

ص: ۲۱۴

دلیل شیخ بر بطلان مطلب دوّم چیست؟

این است که:

۱- بر مبنای اخباریون که ضعیف و قوی اخبار را حجّت می‌دانند، حکم اکثر قریب به اتفاق (تقریبا ۹۵٪) موضوعات توسط روایات روشن گشته و موارد شبهه نزد آنان منحصر به موارد فقدان نصّ، اجمال نصّ و یا تعارض نصّین است آن‌هم در صورتی که قابل جمع نباشند که چنین مواردی نادر بوده و احتیاط در آنها عسر و حرج به دنبال ندارد تا اینکه منتفی شود.

۲- بر مبنای مشهور اصولیین نیز که باب العلم را مسدود و باب العلمی را مفتوح می‌دانند آن‌قدر ظنون خاصّه وجود دارد که نسبت به معظم احکام کافی و در آن موارد به ظن خاصّ عمل می‌شود و لذا موارد شبهه آن‌قدر کم است که احتیاط در این موارد عسری به دنبال ندارد.

۳- و بر مبنای انسدادیون، آن‌قدر ظنون خاصّه وجود ندارد و ما نیازمند حجیّت مطلق ظنون هستیم حال از هر طریقی که حاصل شود به جز ظنون باطله مثل قیاس، و لذا معظم احکام را از طریق ظنون تحصیل نموده و به آن عمل می کنیم در نتیجه: موارد شبهه نادر و احتیاط در آنها مشکل‌ساز نیست.

پس: بر هر مبنایی که بررسی شود وجه دوّم باطل است.

اگر اشکال شود که مجتهدین از نظر تحصیل ظنون و عدم آن متفاوت‌اند چرا که:

۱- بعضی به واسطه تسلّط بر منابع و مأخذ و تفحّص وافی به ظنون خاصّه بسیاری آگاهی به دست آورده و مطلع شده‌اند که ما عدای آن موارد خاصّه به ملاحظه قلتشان به حدی نیستند که وجوب احتیاط در آنها عسر و حرجی را به دنبال داشته باشد.

۲- برخی دیگر به دلایل مختلف اطلاع و آگاهیشان بر ظنون خاصه کم است تا آنجا که اگر بخواهند به وجوب احتیاط در غیر این ظنون خاصّه قائل شوند، دچار عسر و حرج می‌شوند.

در نتیجه: این گروه از مجتهدین می‌توانند به برائت عمل کرده و وجوب احتیاط را نفی کنند، چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ در فرض مزبور هم باز پاسخ می‌دهد که این گروه نیز حقّ رجوع به برائت را نداشته و وجه مزبور مفید جواز عمل به برائت نمی‌باشد چرا که این دسته از مجتهدین در موارد ظنون خاصّه باید به این ظنون عمل کنند و در غیر موارد ظنون خاصّه باید به مطلق ظنّ عمل نمایند. همان ظنّی که از باب دلیل انسداد حجّت است.

حاصل مطلب در (ان الاحتیاط قد یتعذّر ... الخ) چیست؟

تمسّک به وجه سوّم از وجوه غیر ناهضه است مبنی بر اینکه اگر احتیاط را واجب بدانیم، در برخی

ص: ۲۱۵

موارد احتیاط مشکل و محال است مثل دوران بین المحذورین که احتمال وجوب و تحریم داده می‌شود و احتیاط هم ممکن نمی‌باشد، چرا که:

اگر انجام دهیم با احتمال وجوب موافقت کرده و با احتمال حرمت مخالفت نموده‌ایم اگر ترک کنیم با احتمال وجوب مخالفت کرده و با احتمال حرمت موافقت نموده‌ایم و لذا احتیاط واجب نیست.

پاسخ شیخ به وجه مذکور چیست؟

می‌گوید بطلان این سخن آشکار و غیر قابل اعتنا است چرا که:

۱- ما نحن فیه در باب شبهات تحریمیّه است. یعنی: در مواردی است که یک طرف شبهه احتمال حرمت است و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احتمالات.

۲- در موارد عنوان شده از طرف شما احتیاط ممکن نبوده و اخباری و اصولی در این موارد قائل به تخییرند. و لذا این موضوع از بحث ما خارج است.

حاصل و نتیجه این مباحث این شد که از نظر اصولیین: (الاصل فی الشبهات التحریمیّهٔ البراءهٔ)

(پایان ادله اصولیین در اثبات اصالهٔ البراءهٔ)

ص: ۲۱۶

متن: (ادلّه اخباریین برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات بدویّه تحریمیّه)

احتجّ للقول الثانی- و هو وجوب الکفّ عمّا یحتمل الحرمهٔ- بالأدلّهٔ الثلاثهٔ

فمن الکتاب طائفتان: إحداهما: ما دلّ علی النهی عن القول بغیر علم، فانّ الحکم بترخیص الشارع لمحتمل الحرمهٔ قول علیه بغیر علم و افتراء، حیث انّه لم یؤذن فیه. و لا یرد ذلک علی أهل الاحتیاط، لانّهم لا یحکمون بالحرمهٔ، و إنّما یترکون لاحتمال الحرمهٔ. و هذا بخلاف الارتکاب، فانّه لا یکون إلّا بعد الحکم بالرخصهٔ و العمل علی الاباحهٔ.

و الاخری: ما دلّ بظاهره علی لزوم الاحتیاط و الاتقاء و التورّع، مثل ما ذکره الشهید، رحمه اللّه، فی الذکری فی خاتمهٔ قضاء الفوائت(۱) للدلالهٔ علی مشروعیّهٔ الاحتیاط فی قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملهٔ للفساد. و هی قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ»(۲).

أقول: و نحوهما فی الدلالهٔ علی وجوب الاحتیاط: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ(۳)،

و قوله تعالی: وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِٔ(۴)، و قوله تعالی: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ»(۵).

و الجواب: أمّا عن الآیات الناهیهٔ عن القول بغیر علم- مضافا إلی النقض بشبههٔ الوجوب و الشبههٔ فی الموضوع- فبأنّ فعل الشیء المشتبه حکمه، اتّکالا علی قبح العقاب من غیر بیان المتفق علیه بین المجتهدین و الأخباریین، لیس من ذلک.

و أمّا عمّا عدا آیهٔ التهلکهٔ، فیمنع منافاهٔ الارتکاب للتقوی و المجاهدهٔ، مع أنّ غایتها الدلالهٔ علی الرجحان علی ما استشهد به الشهید رحمه اللّه.

و أمّا عن آیهٔ التهلکهٔ، فبأنّ الهلاک بمعنی العقاب معلوم العدم، و بمعنی غیره یکون الشبههٔ موضوعیّهٔ لا یجب فیها الاجتناب بالاتفاق.

۱- الذکری: ص ۱۳۸ س ۱۵.

۲- آل عمران: ۱۰۲.

۳- التغابن: ۱۶.

۴- البقرهٔ: ۱۹۵.

۵- النساء: ۵۹.

ص: ۲۱۷

ترجمه:

استدلال اخباریها بر وجوب احتیاط در مسئله اوّل

برای قول دوم: که همان لزوم کفّ از محتمل التحریم و وجوب احتیاط در آن است، به ادلّه سه‌گانه.

پس از قرآن کریم به دو طائفه از آیات استدلال شده است:

۱- آیاتی که مضمونشان دلالت بر نهی و زجر از قول به غیر علم است، چه آنکه حکم به ترخیص شارع و اذن او در محتمل التحریم، قولی است که علم به آن نبوده و بهتانی است (بر شارع مقدّس)، چه آنکه اجازه‌ای در آن (ترخیص) داده نشده است.

البته این ایراد (یعنی: محذور قول بدون علم) بر اهل احتیاط (یعنی اخباریها) وارد نشده زیرا که ایشان حکم به حرمت نمی‌کنند (تا فتوای بدون دلیل داده باشند)، بلکه مشتبه را صرفا به خاطر احتمال حرمت ترک می‌نمایند. و این (ترک به خاطر احتمال حرمت) غیر از ارتکاب (و فتوای به جواز دادن است)، زیرا ارتکاب بعد از (صدور) حکم به رخصت و عمل نمودن بر اساس اباحه است.

۲- آیاتی که ظاهرشان بر لزوم احتیاط و وجوب اتّقاء و تورّع دلالت دارد مثل آنچه (آیاتی که) جناب شهید در کتاب ذکری مبحث خاتمه قضاء فوائت جهت مشروعیّت احتیاط نسبت به نمازهای قضایی که احتمالا اداء آنها را شخص فاسدا به جا آورده به آنها تمسّک نموده است مثل این سخن خدای تعالی که:

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ.

و من (شیخ) می‌گویم: مثل دو آیه مذکور است در دلالت بر وجوب احتیاط این فرموده حق‌تعالی:

«پس تقوی اختیار کنید تا مقداری که در توان شما باشد»

و این فرموده او جلّ و علا: «خود را به هلاکت نیندازید».

و این فرموده حضرتش سبحانه و تعالی: «پس اگر در امری با یکدیگر اختلاف کردید پس آن را به خدا و رسولش محوّل نمایید.

پاسخ شیخ

از آیات دلالت‌کننده بر نهی از قول بدون علم: علاوه بر نقض به شبهه وجوبیه و موضوعیه در این استدلال، می‌توان گفت:

انجام دادن امری که حکمش مشتبه است و در آن اعتماد کردن بر قاعده قبح عقاب بلابیان که (قاعده‌ای) اتّفاقی میان مجتهدین و اخباریهاست از مصادیق قول بدون علم نیست.

و امّا (پاسخ) از آیات دیگر غیر از آیه لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ، این است که: ارتکاب (فعل

ص: ۲۱۸

مشتبه الحکم) بـا تقوی و مجاهـدت در راه خـدا منافـاتی نـدارد و نهـایت دلالـت آنهـا (آیـات غیر آیه و لا تلقوا) این است که طبق استدلال مرحوم شهید در کتاب ذکری، صرفا بر رجحان دلالت می‌کنند و اما (پاسخ) از آیه شریفه (لا تُلْقُوا) این است که: هلاک به معنـای عقـاب اخروی معلوم العـدم (و غیر ثـابت) است و (اگر) به معنـایی غیر (از) آن معنـا باشـد، (از این حـدیث) شـبهه موضوعیّه می‌باشد که به اتّفاق اخباری‌ها احتیاط در آن لازم نمی‌باشد.

ص: ۲۱۹

تشریح المسائل

در ما نحن فیه بحث از چه مسئله‌ای است؟

بررسی ادلّه اخباریین در باب شبهات تحریمیّه است.

مدّعای اخباریین چیست؟

این است که:

در شبهات تحریمیّه احتیاط واجب است و باید از محتمل التحریم اجتناب کنیم که جهت اثبات مدعایشان به کتاب، سنت و حکم عقل تمسّک نموده‌اند.

چرا در اثبات مدّعایشان به اجماع تمسّک نکرده‌اند؟

زیرا در این مسئله اجماعی وجود ندارد و به عکس اختلافی است چرا که اصولیین قائل به اصالهٔ الاحتیاط نیستند.

مراد از عبارت (و هو وجوب الکفّ عمّا یحتمل الحرمهٔ بالادلهٔ الثلاثهٔ) چیست؟

این است که:

اخباری‌ها در مسئله اول یعنی شبهات تحریمیّه (که دوران امر بین حرمت و غیر وجوب است) و منشأ آن عدم نصّ معتبر است، قائل به احتیاط و لزوم ترک شده که در اثبات این مدّعا به دلائل سه‌گانه مذکور متمسّک شده‌اند.

آیات دالّه بر لزوم احتیاط از نظر ایشان بر چند دسته‌اند؟

بر دو دسته:

۱- آیاتی که مضمون آنها نهی از قول بدون علم و فتوای بدون دلیل است.

۲- آیاتی که بر لزوم و وجوب احتیاط دلالت دارند.

آیات دسته اوّل مورد تمسّک اخباریها را در ما نحن فیه معرفی کنید؟

۱- آیه شریفه: قُلْ آللَّهُ أذِنَ لَکُمْ أمْ عَلَی اللَّهِ تَفْتَرُونَ. (یونس/ ۵۹)

۲- آیه شریفه: لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ. (اسراء/ ۳۶)

۳- آیه شریفه: ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْم إنْ هُمْ إلَّا یَخْرُصُونَ. (زخرف/ ۲۰)

۴- آیه شریفه: وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْم إنْ یَتَّبِعُونَ إلَّا الظَّنَ. (نجم/ ۲۸)

۵- آیه شریفه: أ تَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ*.

کیفیت استدلالشان به آیه اخیر چگونه است؟

ص: ۲۲۰

۱- آیه شریفه در مقام سرزنش کسانی است که بدون علم چیزی را به خدا نسبت می‌دهند. فی‌المثل: می گویند خدا فلان امر را مباح نموده و حال آنکه اگر واجب و یا حرام کرده باشد او نمی‌داند.

۲- مذمت در آیه دلیل بر حرمت این قول بدون علم است.

پس قول بدون علم حرام است.

حال تطبیق نتیجه مزبور بر ما نحن فیه این است که:

۱- اصولیین در شبهات بدویه می گویند الاصل البراءهٔ، که همان اباحه ظاهریه است.

۲- قول به اباحه ظاهریه قول بدون علم است، چون بیانی از شارع بر اباحه نرسیده.

۳- قول بدون علم حرام است.

پس: حکم به اباحه ظاهریه از جانب اصولیین حرام است.

اگر اشکال شود که همان‌طور که قول اصولیین به اباحه ظاهریه قول به غیر علم و افتراء به خداوند است، قول شما اخباریین نیز به حرمت ظاهریه، قول بدون علم است پس بر اساس آیات مزبور قول اخباریین نیز باطل است چه پاسخ می‌دهد؟

می گوید: این تفاوت میان ما و اصولیین وجود دارد که:

۱- اصولیین بدون علم و دلیل، فتوی به اباحه ظاهریّه داده و اعتمادا به آن، محتمل التحریم را مرتکب می‌شوند که بلاشک عنوان قول بدون علم بر آن صادق است.

۲- ما فتوا به وجوب احتیاط نمی‌دهیم، بلکه در مقام عمل صرفا ملتزم به ترک شده و آن را انجام نمی‌دهیم.

در نتیجه: این قول را، قول بدون علم و دلیل نمی گویند تا مشمول آیات مزبور شود.

به عبارت دیگر:

۱- اصولیین که قائل به برائت هستند، باید اوّل حکم به اباحه کنند تا ارتکاب بلامانع باشد. چون‌که ارتکاب الحرام جایز نیست، که این مصداق قول به غیر علم است.

۲- اخباریین که قائل به احتیاط هستند، جهت ترک، نیازی به حکم حرمت ندارند. چونکه مباح هم قابل ترک است، لذا کافی است به خاطر احتمال حرمت، مشتبه را ترک کنند. پس: این فعل است که نیازمند حکم و فتوای به حلیّت است و این تشریع است، لکن ترک محتاج به حکم به حرمت نیست و به مجرد احتمال هم می‌آید و این احتیاط است.

در نتیجه: این احتیاط است که مطلوب است و نه تشریع که صددرصد مبغوض است.

آیات دسته دوم که مورد استدلال اخباریها در وجوب احتیاط واقع شده‌اند چه آیاتی هستند؟

آیاتی هستند که ظهور در وجوب احتیاط و لزوم تقوی و ورع دارند از جمله:

ص: ۲۲۱

۱- اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ وَ لا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ. (آل عمران/ ۱۰۲)

۲- وَ جاهِدُوا فِی اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ. (حج/ ۷۸)

۳- فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

۴- وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِٔ.

۵- فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ.

مضمون و محتوای هریک از آیات شریفه مذکور چیست؟

در آیه اوّل:

۱- امر شده به نهایت درجه تقوی.

۲- نهایت درجه تقوی اجتناب از محرمات مسلّمه و محتمل التحریم است.

۳- امر ظهور در وجوب دارد عقلا

پس: اجتناب از محتمل‌التحریم‌ها نیز عقلا واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه دوّم:

۱- امر شده به نهایت مجاهدت در راه خدا و امر ظهور در وجوب دارد.

۲- بلاشک نهایت مجاهدت در راه خدا اجتناب از مشتبهات و محتمل‌التحریم‌هاست.

پس: اجتناب از مشتبهات واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه سوم:

۱- امر شده به تقوای الهی در هر موردی که قدرت بر تقوای الهی دارید.

۲- بلاشک ما نسبت به امور مشتبه قدرت داریم.

پس: تقوی و خودداری نسبت به امور مشتبه (محتمل التحریم) واجب است، و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه چهارم:

۱- نهی شده از اینکه انسان با دست خود، خود را در هلاکت بیفکند.

۲- بلاشک در ارتکاب شبهه هلاکت است چه آنکه شاید حرام واقعی باشد.

پس: خودداری از ارتکاب شبهات واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

در آیه پنجم:

۱- اگر در حکم مسئله مردّد شدید و شک کردید آن را به خدا و رسول محوّل کنید.

۲- مفهوم آن این است که در اموری که مشتبه است و مردّد می‌شوید از پیش خود حکم نکنید.

پس: توقف در برابر امور مردّد و ردّ کردن آن الی اللّه و الی الرسول واجب است و هذا معنی اصالهٔ الاحتیاط.

ص: ۲۲۲

نظر شیخ پیرامون استدلال اخباریها به آیات مزبور چیست؟

یک اشکال مشترک الورد به هر دو طائفه از آیات دارند و آن این است که:

شما خود می گویید ظواهر قرآن در حقّ ما حجّت نیستند و ما مقصود بالافهام نیستیم فلذا حق نداریم مستقیما به این ظواهر تمسّک کنیم، پس چگونه به این آیات استدلال می کنید.

اگر اخباری پاسخ دهد ما به نصوص استدلال می کنیم چه؟

شیخ می گوید: آیات مورد تمسّک نوعا از ظواهرند و نه نصوص.

اگر اخباریها بگویند ما مستقلا به این آیات عمل نمی‌کنیم، بلکه به ضمیمه تفسیر اهل بیت علیهم السّلام عمل می کنیم چه؟

شیخ می گوید: پس این استدلال به آیات نیست، بلکه به روایات است.

مقدمهٔ بفرمایید نظر شیخ در اطلاق این آیات شریفه نسبت به شبهات چیست؟

این است که: آیات مذکور مطلق بوده و فرقی میان شبهات حکمیّه و موضوعیّه و همچنین تحریمیّه و وجوبیه نگذاشته و در تمام موارد می گوید: قول به غیر علم ممنوع است.

پاسخ شیخ از خصوص آیات دسته اول یعنی آیات دالّه بر نهی از قول به غیر علم چیست؟

دو جواب از این آیات می‌دهند: ۱- جواب نقضی ۲- جواب حلّی.

جواب نقضی شیخ به این آیات چیست؟

این است که: شما اخباری‌ها نیز در باب شبهات حکمیّه و وجوبیّه و همچنین در شبهات موضوعیّه اعم از وجوبی و یا تحریمی برائتی و حکم به اباحه ظاهریه می کنید و حال آنکه این آیات اطلاق داشته و موارد مزبور را نیز در بر می گیرند.

حال اگر قول مجتهدین در اینجا قول به غیر علم باشد و آیات مذکور شامل آنها بشود، قول اخباریها به برائت در دو مسئله مزبور نیز به غیر علم است.

لذا اگر قول و رأی اخباریها در اینجا قول به غیر علم نیست، پس فتوای اصولیین به برائت در ما نحن فیه نیز قول به غیر علم نیست و مشمول آیات مزبور واقع نمی‌شود. خلاصه اینکه: هر جوابی که اخباریها از این آیات در باب شبهات وجوبیّه موضوعیّه دادید، اصولیین هم آن جواب را در باب شبهات تحریمیّه می‌دهند.

پاسخ حلّی شیخ به اخباری‌ها در استدلال به آیات دسته اوّل چیست؟

۱- آیات شریفه قول به غیر علم را محکوم می‌سازد.

۲- اصولی که حکم به برائت و اباحه ظاهریه می کند قولش به غیر علم نیست، چرا که مستند به دلیلی از ادلّه اربعه است اگر متکی بر دلیل عقلی است (قاعده قبح عقاب بلابیان)، اخباریها نیز آن را قبول دارند.

پس آن کبرای کلّی (که قول به غیر علم ممنوع است) با ما نحن فیه منطبق نیست.

ص: ۲۲۳

پاسخ از آیات دسته دوّم چیست؟

آیات دسته دوم را نیز به دو دسته کرده و از هر دسته جوابی داده است.

پاسخ شیخ از آیات دسته دوم غیر از آیه (وَ لا تُلْقُوا) چیست؟

از این آیات نیز دو جواب داده است:

۱- ارتکاب مشتبه الحکم و موضوعی که حرمتش معلوم نیست با تقوی و مجاهدت نفس تنافی ندارد، و در جایی این تهافت و تنافی صدق می‌کند که مکلّف یک حرام معلوم و بیّن را مرتکب شود و نه مشکوک الحرمهٔ آن‌هم مستند به دلیل شرعی و عقلی.

۲- نهایت دلالتی که این‌گونه آیات دارند، رجحان احتیاط است، چنانکه جناب شهید نیز در کتاب ذکری به همین منظور به این آیات استدلال نموده است.

۳- اینکه به دنبال امر به تقوی و مجاهدت فرموده: حق تقاته و حق جهاده، خود قرینه است بر اینکه این امر استحبابی باشد و نه وجوبی. چرا؟

زیرا اصل داشتن تقوی واجب است و لکن نهایت درجه تقوی که از مراحل تکاملی انسان است، دارای رجحان است چون‌که موجب کمال بیشتر و تقرب انسان به خداست و لکن از نظر فقهی نازل‌ترین مرحله تقوی کفایت می‌کند.

پس: نهایت درجه تقوی بعنوان یک فضیلت مستحب است و این قرینه است بر عدم وجوب آن بنابراین استدلال به این آیات به درد مدّعای اخباریها نمی‌خورد.

پاسخ شیخ از استدلال به آیه تهلکه چیست؟

۱- مراد از تهلکه چیزی است که مقطوع الهلاکهٔ است بالتفصیل و الاجمال و نه چیزی که محتمل است.

۲- اگر مراد از تهلکه عقاب اخروی باشد، باید گفت:

هرچند ثبوتا این احتمال قائم است، لکن اثباتا به حکم ادلّه اربعه مذکوره قطع و یقین به عدم اراده آن داریم و اگر مراد غیر از عقوبت اخروی از سایر مضرّات دنیوی باشد می‌گوییم:

شبهه از این حیث موضوعیّه است و در آنجا اخباری و اصولی بالاتفاق برائتی هستند و نه احتیاطی.

ص: ۲۲۴

متن: و من السنّة طوائف:

إحداها: ما دلّ على حرمة القول و العمل بغير العلم(۱).

و قد ظهر جوابها ممّا ذكر فی الآيات.

و الثانية: ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة و عدم العلم.

و هی لا تحصى كثرة.

و ظاهر التوقّف المطلق السكون و عدم المضیّ، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل.

و هو محصّل قوله عليه السّلام فی بعض تلك الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلكات»(۲).

فلا- يرد على الاستدلال أنّ التوقّف فی الحكم الواقعیّ مسلّم عند كلا- الفريقتين، و الإفتاء بالحكم الظاهریّ منعا أو ترخيصا مشترك كذلك، و التوقّف فی العمل لا معنى له.

فنذكر بعض تلك الأخبار تيمّنا:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، و فيها بعد ذكر المرجّحات:

«إذا كان كذلك فأرجه حتّى تلقى امامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فی الهلكات»(۳).

و نحوها صحيحة جميل بن درّاج عن أبی عبد اللّه عليه السّلام و زاد فيها:

«إنّ على كلّ حقّ حقيقة و على كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب اللّه فخذوه و ما خالف كتاب اللّه فدعوه»(۴).

و فی روايات الزهریّ و السكونیّ و عبد الأعلى:

«الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فی الهلكة، و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه»(۵).

۱- الكافی: ج ۱ ص ۴۲- ۴۳.

۲- الكافی: ج ۱ ص ۶۷- ۶۸.

۳- الوسائل: ج ۱۸ ص ۷۵ ب ۹ من أبواب صفات القاضی ح ۱.

۴- الوسائل: ج ۱۸ ص ۸۶ ب ۹ من أبواب صفات القاضی ح ۳۵.

۵- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۲ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۲ و ص ۱۲۶ ح ۵۰.

ص: ۲۲۵

ترجمه:

(تمسّک به اخبار بر وجوب احتیاط در مسئله اوّل)

و از اخبار به چند طائفه استدلال کرده‌اند:

۱- اخباری که دلالت بر حرمت قول و عمل بدون علم دارند و پاسخ آنها از آنچه در پاسخ به آیات ذکر شد روشن می‌شود.

۲- اخباری که دلالت بر وجوب توقّف در شبهه و موردی که علم وجود ندارد، دارند و این طائفه از اخبار از نظر کثرت بی‌شمارند و ظاهر توقّف مطلق، سکون (از فتوی دادن در واقعه خاصّی) است و این عدم الحرکهٔ کنایه است از مرتکب نشدن فعل، و این مضمون حاصل فرموده امام علیه السّلام در برخی از همین اخبار که فرموده:

وقوف در شبهات از وارد شدن در هلکات بهتر و شایسته‌تر است.

پس نمی‌توان به استدلال (مذکور) ایراد وارد کرد که توقف در حکم واقعی از نظر هر دو گروه (مجتهد و اصولی) قطعی است و فتوای به حکم ظاهری دادن (چه فتوای) به منع، و (چه فتوای) به ترخیص هم میان هر دو گروه مشترک است، و توقّف در مقام عمل هم که بدون معناست.

نقل برخی اخبار دالّه بر وجوب احتیاط از نظر اخباریین

پس (در این مقام) برخی از این اخبار را به جهت تیمّن ذکر می‌نماییم:

از جمله مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق علیه السّلام است که در آن پس از ذکر مرجّحات فرموده:

وقتی امر چنین بود پس آن را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات نمایی زیرا توقف در برابر شبهات بهتر است از وارد شدن در هلکات.

و مثل این حدیث روایت صحیحه جمیلهٔ ابن درّاج است که از امام صادق علیه السّلام نقل کرده و عبارت ذیل را بیشتر از روایت قبلی دارد:

برای هر امر حقّ و ثابتی، اصلی است و بر هر صواب و شیء راستی، نور و علامتی است. پس آنچه با کتاب خدا موافق است اخذ نموده و آنچه مخالف با آن است ترکش نمایید.

و در روایت زهری، سکونی و عبد الاعلی آمده است:

توقف کردن در شبهه بهتر است از وارد شدن در هلاکت، و ترک کردن حدیثی که به سمع تو نرسیده بهتر از نقل روایات بی‌شمار.

ص: ۲۲۶

تشریح المسائل

دوّمین دلیل از ادلّه اخباریین در اثبات اصالهٔ الاحتیاط در باب شبهات تحریمیّه چیست؟

چهار طائفه روایت از سنّت است.

طائفه اوّل این روایات چگونه روایاتی هستند؟

روایاتی هستند که به نظر اخباریها مضمون و مدلول آنها مثل پاره‌ای از آیات بر حرمت قول و عمل بدون علم دلالت می کند.

و لـذا می گوینـد: اصولی که فتوای به اباحه می‌دهـد و یا آنجا که حکم به برائت کرده و مشـتبه را مرتکب می‌شود، قول و عملش به غیر علم است و مشمول آیات ناهیه می‌شود.

پاسخ شیخ به این استدلالات حضرات چیست؟

همان پاسخی است که از طائفه اوّل آیات ذکر نمود و آن اینکه علاوه بر جواب نقضی می گوید:

قول اصولی به ابـاحه و عمل آنها به برائت هیـچ‌یک به غیر علم نبوده، بلکه بر اساس ادلّه اربعه برای او علم حاصل شـده است آنگاه فتوی و عملش به برائت بر مبنای علم است. در نتیجه: ما نحن فیه موضوعا و تخصّصا از این روایات بیرون است.

طائفه دوم این روایات چگونه روایاتی هستند؟

اخباری هستند که بر وجوب توقّف در شبهات دلالت داشته و در مورد عدم علم آن را لازم و واجب می‌نمایند.

حاصل عبارت (و ظاهر التوقف المطلق، السکون و عدم المضیّ ... الخ) چیست؟

معنای توقّف است از نظر شـیخ مبنی بر اینکه: توقّف مطلق به معنای سکون است بدین معنا که وقتی به امر مشتبه رسیدید حرکت در جهت دادن فتوی و یا عمل بدان نکنید.

علّت این توقف چیست؟

این است که: بهتر است از افتادن در هلاکت و گرفتاری.

نکته حاصله از این علّت چیست؟

این است که: در سکون بما هو سکون خیری نیست، بلکه خیر موجود در ترک امر مشتبه است.

با توجه به مطالب فوق مراد از (فیکون کنایهٔ عن عدم الحرکهٔ ...) چیست؟

این است که: معنای حقیقی سـکون مراد نیست، بلکه این سـکون کنایه است از اینکه به جانب ارتکاب فعل و عمل به مشتبه حرکت و اقدام نکن و این معنای توقف در عمل است آنگاه ذکر ملزوم نموده و اراده لازم کرده، و مراد اخباریها هم همین است.

ص: ۲۲۷

چرا توقّف مطلق مطرح است؟

زیرا لفظ (وقوف) و کلمه (توقف) در لسان روایات اطلاق دارد یعنی مقیّد نشده به اینکه مراد از توقف:

- توقّف در چه چیز است؟ آیـا در فتوی دادن به حکم واقعی است و یا فتوی دادن به حکم ظاهری است و یا در مقام عملی خارجی است.

مراد از (فلا یرد علی الاستدلال انّ التوقّف ... الخ) چیست؟

ردّ اعتراض فاضل نراقی رحمه اللّه بر اخباریین است.

جناب نراقی در پاسخ به این استدلال اخباریها چه می‌فرماید؟

می‌فرماید: اگر مضـمون و مدلول اخبار مذکور چنین باشد که این‌ها می گویند، ورودش بر ما و ایشان علی‌السویّه است، چه آنکه هر دو گروه (مجتهد و اخباری)، نسبت به حکم واقعی توقّف دارند و اختلافشان صرفا در تکلیف ظاهری است که:

۱- اصولیین در مورد مشتبه التحریم به برائت و جواز فعل قائل‌اند.

۲- اخباریها به وجوب ترک و لزوم احتیاط قائل‌اند.

هر دو دسـته نیز برای اثبات مدّعای خویش به ظواهری تمسّک کرده‌اند لذا، چگونه ممکن است قول اصولیین قول به غیر علم باشد، و از اخباریها نباشد.

برای من روشن نیست که چرا اخباری خودش را متوقف در حکم خوانـده و مجتهد را مرتکب می‌داند، و حال آنکه نسبت به حکم واقعی هر دو متوقّف و در تکلیف ظاهری هر دو مرتکب‌اند.

پاسخ شیخ به جناب فاضل چیست؟

این است که: وقتی مراد از (توقّف) سـکون و کنایه از عدم ارتکاب باشد دیگر این ایراد متوجّه اخباری‌ها نمی‌شود. چرا؟ زیرا ایشان به مفاد و مضـمون حـدیث که عـدم ارتکاب باشـد عمل کرده‌انـد و لکن مجتهـدین این دسـتور را نادیـده گرفته و با آن به مخالفت برخاسته‌اند و لذا حقّ به جانب اخباریها بوده و با این ایراد نمی‌توان آنها را مجاب نمود.

منظور از مقبوله چیست؟

حدیثی است که علماء مضمون و مفادش را قبول کرده باشند و برطبق آن عمل نمایند.

مقبوله عمر بن حنظله چگونه خبری است؟

از اخبار علاجیّه است.

اخباری به کدام فراز مقبوله تمسّک کرده‌اند؟

آنجا که پس از بیان مرجّحات حدیثی بر حدیث دیگر فرموده‌اند:

ص: ۲۲۸

هنگامی که دو حدیث متعارض از تمام جهات ترجیح مساوی بودند، شما حقّ ندارید از پیش خود بگویید که این حدیث حق و آن یکی باطل است، بلکه بر شما واجب است که قضاوت را به تأخیر بیندازید تا به محضر امام رسیده و از حضرت حقّ و باطل مسئله را جویا شوید.

سپس حضرت حکم به وجوب تأخیر را معلّل ساخته‌اند به اینکه: فانّ الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

چه تفاوتی در صحیحه ابن درّاج با مقبوله وجود دارد؟

بعد از بیان همان کبرای کلّی در مقبوله که عبارت بود از: (الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکات)، جمله‌ای را افزوده‌اند که عبارتست از:

(علی کلّ حق حقیقة و علی کلّ صواب نورا) که (مراد از حقیقت و نور همان قرآن است که فرقان حقّ و باطل است).

و پس از آن می‌فرمایند:

«هرآنچه موافق کتاب است بدان اخذ کنید و هرآنچه مخالف است آن را طرح نمایید».

به جز فرازی که افزوده شده چه تفاوتی بین دو حدیث وجود دارد؟

۱- در حدیث مقبوله: عبارت (الوقوف عند الشبهة)، علت الواجب بود و به حکم قانون سنخیت میان علّت و معلول، علّة الواجب واجبة.

۲- در حدیث ابن درّاج عبارت (الوقوف عند الشبهة)، مقدمة الواجب است و مقدّمة الواجب عقلا واجبة.

محتوای روایت آن سه راوی چیست؟

در این روایت آمده است که الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة سپس می‌فرماید: حدیثی را که از طرق غیر معتبر به شما رسیده و سندش مخدوش است نقل نکردنش به ثواب‌تر است از نقل و نشر روایات فراوان اگرچه معتبرند.

ص: ۲۲۹

متن: و روایهٔ ابی شیبهٔ عن احدهما علیهما السّلام و موثقهٔ سعد بن زیاد عن جعفر، عن ابیه، عن آبائه، عن النبیّ صلی اللّه علیه و آله إنّه قال:

«لا تجامعوا فی النکاح علی الشبههٔ، وقفوا عند الشبههٔ- إلی أن قال:- فإنّ الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ»(۱).

و توهّم ظهور هذا الخبر المستفیض فی الاستحباب مدفوع بملاحظهٔ أنّ الاقتحام فی الهلکهٔ لا خیر فیه أصلا، مع أنّ جعله تعلیلا لوجوب الإرجاء فی المقبولهٔ و تمهیدا لوجوب طرح ما خالف الکتاب فی الصحیحهٔ قرینهٔ علی المطلوب، فمساقه مساق قول القائل «أترک الأکل یوما خیر من أن امنع منه سنهٔ» و قوله علیه السّلام فی مقام وجوب الصبر حتّی تیقّن الوقت: «لأن اصلّی بعد الوقت أحبّ إلیّ من أن اصلّی قبل الوقت»(۲) و قوله علیه السّلام فی مقام التقیّهٔ «لأن افطر یوما من شهر رمضان فأقضیه أحبّ إلیّ من أن یضرب عنقی»(۳) و نظیره فی أخبار الشبههٔ قول علیّ علیه السّلام فی وصیّته لابنه «أمسک عن طریق إذا خفت ضلالته، فإنّ الکفّ عند حیرهٔ الضلال خیر من رکوب الأهوال»(۴).

و منها: موثّقه حمزهٔ بن طیّار:

إنّه عرض علی أبی عبد اللّه بعض خطب أبیه، حتّی إذا بلغ موضعا منها قال له: «کفّ و اسکت» ثمّ قال أبو عبد اللّه علیه السّلام «إنّه لا یسعکم فی ما نزل بکم ممّا لا تعلمون إلّا الکفّ عنه و التّثبّت و الرّدّ إلی أئمّهٔ الهدی علیهم السّلام، حتّی یحملوکم فیه إلی القصد و یجلوا عنکم فیه العمی و یعرّفوکم فیه الحقّ، قال اللّه تعالی: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ)*(۵)»(۶).

و منها: روایهٔ جمیل عن الصادق عن آبائه علیهم السّلام أنّه:

«قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: الامور ثلاثهٔ: أمر بیّن لک رشده فاتّبعه، و أمر بیّن لک غیّه فاجتنبه، و أمر اختلف فیه فردّه إلی اللّه عزّ و جلّ»(۷).

و منها: روایهٔ جابر عن أبی جعفر علیه السّلام فی وصیّته لأصحابه:

۱- وسائل الشیعهٔ: ج ۱۴ ص ۱۹۳ ب ۱۵۷ من أبواب مقدّمات النکاح ح ۲.

۲- وسائل الشیعهٔ: ج ۳ ص ۱۲۳ ب ۱۳ من أبواب المواقیت ح ۱۱.

۳- الوسائل: ج ۷ ص ۹۵ ب ۵۷ من أبواب ما یمسّک عنه الصائم ح ۴.

۴- نهج البلاغهٔ: باب المکاتیب: ص ۳۹۱، وصیّته لابنه الحسن علیه السّلام ۳۱.

۵- النحل: ۴۳ و الأنبیاء: ۷.

۶- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۲ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۳.

۷- وسائل الشیعهٔ: ج ۱۸ ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۲۳.

ص: ۲۳۰

«إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده و ردّوه إلینا حتّی نشرح لکم من ذلک ما شرح اللّه و لنا(۱).

و منها: روایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام: «حقّ اللّه علی العباد أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون»(۲).

و قوله علیه السّلام فی روایهٔ المسمعیّ الواردهٔ فی اختلاف الحدیثین: «و ما لم تجدوا فی شیء من هذه الوجوه فردوا إلینا علمه فنحن أولی بذلک، و لا تقولوا فیه بآرائکم.

و علیکم الکفّ و التثبت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتّی یأتیکم البیان من عندنا»(۳) إلی غیر ذلک ممّا ظاهره وجوب التوقف(۴).

ترجمه: و روایت ابی شیبه از یکی از صادقین علیهما السّلام.

و نیز موثّقه سعد بن زیاد از امام جعفر (صادق)، از پدر گرامیش، از آباء گرامیش، از حضرت نبوی صلی اللّه علیه و آله است که فرمودند:

اقدام بر نکاح مشتبه نکنید و هنگام (برخورد با) شبهه، توقف کنید تا جایی که فرمودند: توقف در برخورد با شبهات بهتر است از افتادن در هلاکت و توهّم ظهور این خبر مستفیض در استحباب به ملاحظه اینکه افتادن در هلاکت و (داخل شدن در شبهه)، خیری درش نیست مدفوع (و غیر قابل قبول) است.

در صورتی که جعل آن (فراز، فان الوقوف عنه ...) به عنوان علّت (برای) وجوب ارجاء در مقبوله و به (منظور) تمهید برای وجوب طرح حدیث مخالف کتاب در صحیحه (ابن درّاج)، خود قرینه است بر مطلوب (یعنی وجوب توقّف).

پس: سوق این (حدیث)، به منزله قول قائل است که می‌گوید: اترک الاکل ... الخ یعنی یک روز خوردن را ترک کنم بهتر است از اینکه برای یک سال از آن محروم شوم و مثل این فرموده امام علیه السّلام است که در مقام وجوب صبر، تا یقین به وقت حاصل شود، فرموده‌اند: (لانّ اصلی ... الخ)، یعنی اگر نماز را بعد از دخول وقت بخوانم بهتر از این است که آن را قبل از فرا رسیدنش به جای آورم. و مثل این کلام حضرتش علیه السّلام است در مقام تقیّه فرموده‌اند: لان افطر ... یعنی اگر یک روز از ماه مبارک رمضان را افطار کنم و پس از آن قضایش را بجای آورم نزد من محبوب‌تر است از اینکه گردنم زده شود.

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۲۳ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۴۳.

۲- الکافی، ج ۱، ص ۴۳.

۳- الکافی، ج ۲ ص ۳۸۸.

۴- مثل ما فی الوسائل، ج ۱۸ ص ۱۲۵.

ص: ۲۳۱

و مانند آن در اخبار شبهه این فرموده امام علیه السّلام است که در وصیّت به فرزندشان می‌فرمایند: امسک عن طریق .... الخ یعنی از طریقی که در آن از ضلالت و گمراهی ترسناکی خودداری کن، چرا که کفّ نفس و توقّف در وقت خوف از ضلالت و گمراهی و ارتکاب اهوال و ورود به و حشت‌ها و ترس‌ها بهتر است.

و از جمله: روایت موثّقه حمزهٔ بن طیّار است که برخی از خطبه‌های حضرت امام باقر علیه السّلام را بر امام صادق علیه السّلام عرضه داشت تا رسید به موضعی از آن، که حضرت به او فرمودند: بس کن و ساکت شو، سپس فرمودند: در آنچه به شما نازل شده از احکامی که نمی‌دانید حقّ ندارید مگر توقّف در آن و تفحّص کردن و ردّ به ائمه هدی علیهم السّلام تا ایشان شما را بر مقصود حمل نموده و از شما عمی و جهل را برطرف کرده و حقّ را به شما معرفی فرمایند.

خدای متعال می‌فرماید: از اهل ذکر سؤال کنید، اگر نمی‌دانید.

و از جمله روایت جمیل از امام صادق علیه السّلام از آباء گرامی‌شان است که می‌فرمایند: پیامبر خدا صلی اللّه علیه و آله فرمودند: امور سه‌تاست:

۱- امری که رشد و هدایت در آن آشکار است پس آن را متابعت نما.

۲- امری که ضلالت و گمراهی در آن معلوم و مشخّص است پس از آن دوری کن.

۳- امری که در آن اختلاف و اشتباه است، آن را به خداوند عزّ و جلّ ردّ نما و از جمله:

روایت جابر از امام باقر علیه السّلام است که در سفارشی به اصحابشان چنین فرموده‌اند:

حقّ خداوند بر بندگان این است که آنچه می‌دانند بگویند و در آنچه جاهل‌اند توقف نمایند و نیز فرموده حضرتش علیه السّلام است در روایت مسمعی راجع به اختلاف دو حدیث وارد شده که:

مادامی که از این وجوه (وجوه مرجحات) در هیچ‌یک از دو خبر پیدا نکردید پس علم آن را به ما واگذار کرده که ما به آن از شما اولی‌تر هستیم و هرگز به آراء و افکار خودتان به آنها فتوی ندهید، بر شماست توقّف و تفحّص و کفّ نفس در حالی که به جستجو و بحث پرداخته تا علم برایتان از ناحیه ما بدست آید.

و غیر این روایات از احادیث و اخباری که ظاهر آنها دلالت بر وجوب توقّف دارد.

ص: ۲۳۲

تشريح المسائل

مراد از (توهّم ظهور هذا الخبر .... الخ) چیست؟

این است که متوهم می گوید: این روایات به قرینه کلمه (خیر) ظهور در استحباب دارند یعنی: توقّف مستحب است و نه واجب، چرا که (خیر) افعل التفضیل است و معنای آن این است که توقف بهتر است.

حال بهتر بودن و قوی‌تر بودن توقف معنایش این است که غیر توقّف نیز خوب است و لذا روایات مزبور به دلیل اینکه عموما عبارت (الوقوف عند الشبهة، خیر ....) را متعرض شده‌اند، ظهور در استحباب دارند و نه وجوب. در نتیجه: این روایات مثبت مدّعای اخباری نمی‌باشند، چون اخباری‌ها مدّعی وجوب توقف‌اند و این‌ها ظهور در استحباب دارند.

مراد از (مدفوع بملاحظة ان الاقتحام فی الهلکة لا خیر ... الخ) چیست؟

اوّلین پاسخ شیخ است به توهّم مذکور و دفع آن مبنی بر اینکه اگرچه کلمه (خیر)، صیغه تفضیل است ولی چون در اینجا به معنای وصفی است، ما به قرینه مقابله وجوب را می‌فهمیم.

منظور شیخ از پاسخ مزبور و قرینه مقابله چیست؟

این است که: افعل التفضیل در جایی است که مفضّل و مفضل علیه هر دو در مبدأ تفضیل مشترک باشند به عبارت دیگر: صیغه تفضیل را که بر افضلیّت موصوفش دلالت می کند در جایی به کار می‌برند که مفضل علیه نیز دارای رجحان ذاتی و فضیلتی باشد تا معنای تفضیل مصداق پیدا کند فی‌المثل: شما و دوستتان هر دو دارای علم فقاهت هستید، لکن علم یکی از شما بیشتر است در اینجا گفته می‌شود فلان اعلم من فلان.

امّا در ما نحن فیه مفضّل، توقف است و مفضّل علیه افتادن در هلاکت است و جای شبهه نیست که هلاکت و وارد شدن در آن هیچ گونه شرافت و رجحانی ندارد تا اینکه وقوف در شبهه، نسبت به آن افضل و بهتر باشد و لذا افعل التفضیل در اینجا معنا ندارد.

پس: در این گونه موارد افعل التفضیل دلالت بر اصل مبدأ دارد و نه بر تفضیل. در نتیجه: وقتی یک طرف هیچ خیری نداشت، طرف دیگر می‌شود تمام الخیر و چنین چیزی واجب است و نه مستحب، به عبارت دیگر کلمه (خیر) بر تعیّن احتیاط و مرجوحیّت صرف در اقتحام دلالت دارد.

مراد از عبارت (مع انّ جعله تعلیلا لوجوب الارجاء فی المقبولة .... الخ) چیست؟

دوّمین پاسخ شیخ است از توهّم مزبور مبنی بر اینکه: فقره (الوقوف عند الشبهة .... الخ) در برخی روایات علّت برای یک امر وجوبی قرار گرفته است فی‌المثل:

۱- در مقبوله آن را علّت برای وجوب ارجاء در شبهات قرار داده است.

ص: ۲۳۳

۲- و در صحیحه به عنوان تمهید و توطئه برای وجوب طرح حدیث مخالف با قرآن از آن استفاده شده که در اوّلی علّت برای یک امر وجوبی است و علّهٔ الواجب، واجب.

و در دوّمی مقدّمه برای یک واجب قرار گرفته و مقدمهٔ واجب، واجبهٔ. پس به قرینه این دو مورد می‌توان در سایر موارد آن را مستعمل در وجوب احتیاط دانست.

نتیجه و حاصل کلام در این مباحث چیست؟

این است که: لفظ (خیر) اگرچه ظهور در تفضیل و استحباب دارد، لکن باید از این ظهور رفع ید کرده و آن را در وجوب احتیاط به کار برد، چنانکه شیخ شواهدی را بر این مطلب ذکر فرمود.

فرق میان تعلیل و تمهید چیست؟

اگر دلیل حکم را پس از آن ذکر نمایند اصطلاحا علّت و اگر آن را قبل از حکم بیاورند، تمهید و یا توطئه نامیده می‌شود.

فی‌المثل: عبارت (فانّ الوقوف عند الشبهة .... الخ) در مقبوله و صحیحه هر دو علّت وجوب احتیاط است، منتهی:

۱- در مقبوله ابن حنظله آن را پس از (ارجه) آورده‌اند، لذا تعلیل نامیده می‌شود.

۲- و در صحیحه ابن درّاج قبل از (فما وافق الکتاب فخذوه ...) آورده‌اند، از آن به تمهید یادشده است.

نکته:

این بود نمونه‌ای از روایات توقّف که به نظر شیخ تمام آنها ظهور در وجوب توقّف داشتند.

ص: ۲۳۴

متن: و الجواب:

أنّ بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضىّ فى الشبهة اقتحاما فى التهلكة. و لا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّة الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الامام عليه السّلام او إلى الطريق المنصوبة منه. كما هو ظاهر المقبولة، و موثّقة حمزة بن طيّار، و رواية جابر، و رواية المسمعىّ.

و بعضها وارد فى مقام النهى عن ذلك، لاتّكاله فى الامور العمليّة على الاستنباطات العقليّة الظنّيّة، او لكون المسألة من الاعتقاديّات، كصفات اللّه سبحانه و رسوله و الأئمة عليهم السّلام كما يظهر من قوله عليه السّلام فى رواية زرارة: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا»(۱). و التوقف فى هذه المقامات واجب.

و بعضها ظاهر فى الاستحباب، مثل قوله عليه السّلام: «أورع النّاس من وقف عند الشبهة»(۲)، و قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»(۳)، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك. و المعاصى حمى اللّه، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»(۴).

و فى رواية نعمان بن بشير قال: «سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله يقول: لكل ملك حمى، و حمى اللّه حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك. لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع فى وسطه، فدعوا المشتبهات». و قوله عليه السّلام: «من اتّقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه».

۱- المحاسن، ص ۲۱۶.

۲- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۱۸، ج ۳۳۴۷۱.

۳- نهج البلاغة، قصار الحكم ۱۱۳.

۴- وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۲۲.(۷) وسائل الشيعة، ج ۲، ص ۱۲۹.

ص: ۲۳۵

ترجمه:

(پاسخ شیخ از اخبار دالّه بر وجوب احتیاط)

۱- برخی از این اخبـار اختصاص به موردی دارد که ارتکاب شـبهه، وارد شـدن در هلاکت به حساب می‌آیـد و تحقّق نمی‌یابـد آن (کون المضیّ فی الشبهة اقتحاما) مگر با معذور نبودن فاعل (در ارتکابش).

زیرا بر ازاله شـبهه به واسطه رجوع به امام علیه السّلام و یا به یکی از طرق منصوب از جانب ایشان، قادر است چنانچه ظاهر مقبوله و موثقه حمزة ابن طیّار و روایت جابر و روایت مسمعی چنین است.

۲- و برخی از این اخبار در مقام نهی از ارتکاب شـبهه وارد شده و اعتماد در امور عملیّه را بر استنباطات ظنّیه عملیّه، تخطئه کرده‌اند و یـا به خـاطر اینکه مسئله از اعتقادیـات بوده مثـل مسائل مربوط به صـفات حق تعالی و رسول گرامیش صـلی اللّه علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السّلام، ناگزیر از عمل به ظنّ، نهی نموده‌اند. چنانچه از فرموده امام علیه السّلام در روایت زراره این گونه برمی‌آید.

در روایت مـذکور آمـده است که: اگر بنـدگان در هنگام جهل و ناآگاهی توقّف می‌نمودنـد و انکار نمی‌کردنـد کافر نمی‌شدنـد و توقّف در این موارد واجب است.

۳- و برخی از این اخبار، ظاهر در اسـتحباب توقّف‌انـد، مانند این کلام امام علیه السّـلام باورع‌ترین مردم کسـی است که در (هنگام برخورد) با شبهه توقّف کند و مثل این فرموده امام علی علیه السّلام که:

کسـی که مشـتبه را ترک نماید در ترک محرّمات و امور بیّن و آشـکار کوشاتر است و معاصی قرق‌گاههای خدای تعالی است، لذا کسی که در اطراف آنها گردش نماید ورودش در آن نزدیک به وقوع است.

و در روایت نعمان ابن بشیر آمده که گفت: از رسول خدا صلی اللّه علیه و آله شنیدم که فرمود: برای هر سلطانی قرق گاهی است و قرقگـاه حق‌تعـالی حلاـل و حرام و مشـتبهات میـان این دو است. اگر چوپـانی به طرف قرقگاه رفته و گوسـفندانش را در آن اطراف بچراند، بیم آن است که گوسفندانش به آن داخل شوند.

پس مشـتبهات را واگذار و در اطراف آن نگرد و نیز فرموده امام علیه السّـلام است که: کسی که از شبهات اجتناب کند، پس دینش را از معرض آلودگی تبرئه نموده و آن را از این وادی دور ساخته است.

ص: ۲۳۶

تشریح المسائل

چه پاسخی از این دسته روایاتی که مطرح شد داده شده است؟

پاسخ اوّل همان پاسخی میرزای قمی است که قبل از ذکر روایات، در بیان معنای توقف آورده شد و از جانب شیخ ردّ شد. پاسخ دوم: همان جوابی بود که به صورت توهّم مطرح و جناب شیخ آن را نیز ردّ کردند.

و امّا پاسخ سوّم: از جناب شیخ است که به کلیّه روایات و اخبار توقّف می‌دهد چه اخباری که ذکر شد و چه اخباری که وجود دارد امّا در اینجا ذکر نشد، و حاصل آن این است که: اخبار و احادیث مذکور به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- اخباری که مضمونشان دلالت دارد بر اینکه ارتکاب شبهات، دخول در هلاکت است.

۲- اخباری که اعتماد بر استنباطات عقلی ظنّی را در امور عملیّه، تخطئه و از آن نهی کرده است و یا چون مسئله از اعتقادات بوده مثل صفات خدا، رسول و ائمه علیهم السّلام، از عمل به ظنّ، نهی فرموده است.

۳- اخباری که ظاهر آنها دلالت بر استحباب احتیاط و رجحان توقف دارد.

پاسخ شیخ از روایات دسته اوّل چیست؟

این است که:

۱- بله با قطع‌نظر از این روایات هم، عقل مستقلا حکم می‌کند به اینکه ارتکاب به این مشتبهات اقتحام در هلاکت است. یعنی: اگر مرتکب شدی و در واقع حرام بود، مؤاخذه شده و معاقب خواهی بود.

۲- حکم عقل در رابطه با فاعل و مرتکبی است که در ارتکاب به شبهه هیچ عذری نداشته است و الا کسی که در ارتکاب به شبهه معذور است عقلا عقابی ندارد.

پس: مراد در اینجا جاهل مقصّر است، یعنی: کسی یا کسانی که قادر بر رفع شبهه بوده‌اند یعنی می‌توانسته‌اند با مراجعه به امام و یا طرقی که ائمه نصب کرده‌اند پاسخ خود را دریافت کند و لکن مراجعه نکرده و شبهه را مرتکب شده‌اند. قهرا چنین کسانی معذور نمی‌باشند.

۳- روایاتی که موردشان جاهل مقصّر است.

الف: یکی روایت مقبوله عمر بن حنظله است که فرمود: فارجه حتّی تلقی امامک ....

ب: یکی روایت موثقه حمزه است که فرمود: و الردّ الی ائمهٔ الهدی ....

یکی روایت جابر است که فرمود: فردّوه الینا حتّی نشرح لکم ....

د: یکی روایت مسمعی است که فرمود: فردّوا الینا علمه ...

حال مورد هریک از روایات مذکور موردی است که ازاله شبهه با مراجعه به امام و یا راههای شریعت معتبره ممکن است.

ص: ۲۳۷

مع ذلک اگر کسی بدون مراجعه و سؤال، موارد مورد نظر را مرتکب شود مقصّر است و معذور نمی‌باشد.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که: این طائفه از روایات توقّف، نمی‌تواند دلیلی بر ردّ نظر اصولیین باشد، چرا که اصولی که می گوید: ارتکاب مشتبه جایز است مرادش جاهل قاصر است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، مرتکب می‌شود و نه بعد از آن.

پاسخ شیخ به اخبار دسته دوّم چیست؟

این است که: ۱- توقف در این موارد بجا بوده، بلکه واجب است، چرا که در امور عملی و احکام فرعیّه جای اعمال استنباطات ظنّی عقلی نمی‌باشد. ۲- عمل شخص باید مستند به دلیل نقلی یا حکم قطعی عقلی باشد. ۳- اگر به ادلّه مذکور دست نیافت، نباید از طرق قیاس و استحسان به استنباطات عقلیّه ظنیّه عمل کند که حرام است.

علی علیه السّلام در این رابطه فرموده است: لا یقتفون اثر بنی و لا یقتدون بعمل وصیّ یعملون فی الشبهات و یسیرون فی الشهوات ..... مفرهم فی المعضلات الی انفسهم و تعویلهم فی المبهمات علی آرائهم.

(وسائل الشیعهٔ: ج ۱۸ ص ۱۱۷).

نتیجه اینکه: مورد بحث ما از این قبیل موارد نمی‌باشد، چرا که محل بحث آنجایی است که موضوع بحث احتمالا حرام و ممکن است غیر حرام هم باشد، و مکلّف هم بعد الفحص و الیأس از ادلّه نقلی به حکم: ۱- قطعی عقلی (یعنی قبح عقاب بلابیان)، ۲- دلیل نقلی که روایات یادشده در ادلّه مجتهدین است، تمسّک کرده و اصل برائت را جاری می کند. و لذا این مورد مشمول روایات مذکور نیست. پس این دسته از اخبار هم به درد اخباریها نمی‌خورد و ردّ بر اصولی‌ها نمی‌شود.

پاسخ شیخ از اخبار دسته سوم چیست؟

این است که: این اخبار به لحاظ اینکه دلالت بر استحباب توقّف و رجحان احتیاط دارند مثبت ادّعای اخباریها نیستند، چرا که رأی ایشان لزوم توقّف و وجوب احتیاط است و حال آنکه این اخبار مفید این معنا نبوده و با نظر مجتهدین تنافی ندارند به عبارت دیگر:

۱- از آنجا که برخی از روایات عمومیّت داشته و شامل تمام شبهات می‌شوند، ظهور در استحباب دارند.

۲- مدّعای اخباریها وجوب توقف و لزوم احتیاط است.

پس روایات مزبور مثبت مدّعای اخباریها نیستند.

نکته: به عنوان نمونه شیخ چند روایت را در متن ذکر کرده که همه در جهت کمال ازلی بوده و ظهور در استحباب دارند که از شرح آنها خودداری می‌شود.

ص: ۲۳۸

متن: ۱- و ملخّص الجواب: عن تلک الأخبار أنّه لا ینبغی الشک فی کون الأمر فیها للارشاد من قبیل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع فی المضارّ، إذ قد تبیّن فیها حکمهٔ طلب التوقف و لا یترتب علی مخالفهٔ عقاب غیر ما یترتّب علی ارتکاب الشبههٔ أحیانا من الهلاک المحتمل فیها. فالمطلوب فی تلک الأخبار ترک التعرّض للهلاک المحتمل فی ارتکاب الشبههٔ.

۲- فان کان ذلک الهلاک المحتمل من قبیل العقاب الأخرویّ، کما لو کان التکلیف متحققا فعلا فی موارد الشبههٔ، نظیر الشبههٔ المحصورهٔ و نحوها، او کان المکلّف قادرا علی الفحص او إزالهٔ الشبههٔ بالرجوع إلی الامام علیه السّلام او الطرق المنصوبهٔ، او کانت الشبههٔ من العقائد و الغوامض التی لم یرد الشارع التدیّن به بغیر علم و بصیرهٔ، بل نهی عن ذلک بقوله صلی اللّه علیه و آله: «إنّ اللّه سکت عن أشیاء، لم یسکت عنها نسیانا، فلا تتکلّفوها، رحمهٔ من اللّه لکم»(۱).

۳- فربما یوقع تکلّف التدیّن فیه بالاعتبارات العقلیّهٔ و الشواذ النقلیّهٔ الی العقاب بل الی الخلود فیه، إذا وقع التقصیر فی مقدّمات تحصیل المعرفهٔ فی تلک المسألهٔ: ففی هذه المقامات و نحوها یکون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الارشاد، کأوامر الطبیب بترک المضارّ.

۴- و إن کان الهلاک المحتمل مفسدهٔ أخری غیر العقاب، سواء کانت دینیّهٔ، کصیرورهٔ المکلّف ارتکاب الشبههٔ أقرب إلی ارتکاب المعصیهٔ، کما دلّ علیه غیر واحد من الأخبار المتقدّمهٔ، ام دنیویّهٔ، کالاحتراز عن أموال الظلمهٔ، فمجرّد احتماله لا یوجب العقاب علی فعله لو فرض حرمته واقعا.

و المفروض أنّ الأمر بالتوقّف فی هذه الشبههٔ لا یفید استحقاق العقاب علی مخالفته، لأنّ المفروض کونه للارشاد، فیکون المقصود منه التخویف عن لحوق غیر العقاب من المضارّ المحتملهٔ. فاجتناب هذه الشبههٔ لا یصیر واجبا شرعیّا بمعنی ترتّب العقاب علی ارتکابه.

۵- و ما نحن فیه، و هی الشبههٔ الحکمیّهٔ التحریمیّهٔ، من هذا القبیل، لأنّ الهلکهٔ المحتملهٔ فیها لا تکون هی المؤاخذهٔ الأخرویّهٔ باتفاق الأخباریّین، لاعترافهم بقبح المؤاخذهٔ علی مجرّد مخالفهٔ الحرمهٔ الواقعیّهٔ المجهولهٔ و إن زعموا ثبوت العقاب من جههٔ بیان التکلیف فی الشبههٔ بأوامر التوقف و الاحتیاط.

۶- فاذا لم یکن المحتمل فیها هو العقاب الأخرویّ کان حالها حال الشبههٔ الموضوعیّهٔ، کأموال الظلمهٔ و الشبههٔ الوجوبیّهٔ، فی أنّه لا یحتمل فیها إلّا غیر العقاب من المضارّ و المفروض کون الأمر

۱- نهج البلاغهٔ: باب الحکم، ص ۴۸۷ ح ۱۰۵.

ص: ۲۳۹

بالتوقف فيها للارشاد و التخويف عن تلك المضرّة المحتملة.

۷- و بالجملة، فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلا بدّ من إحراز احتمال الهلكة عقابا كانت او غيره، و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا- إشكال و لا- خلاف فى وجوب التحرّز عنه إذا كان المحتمل عقابا، و استحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع فى إحداث هذا الاحتمال و لا فى حكمه.

ترجمه:

حاصل جواب شيخ از اين اخبار

۱- شك كردن در اينكه امر وارده شده در اين (اخبار) مثل اوامر اطباء كه قصد از آنها صرفا عدم وقوع در مضارّ است، ارشادى است (يا نه) شايسته نيست.

زيرا كه حكمت طلب توقف بطور روشن در اين (اخبار) بيان شده است و لذا غير از آنچه بر ارتكاب شبهه مترتب است مثل: هلاكت احتمالى، هيچ عقابى بر مخالفت اوامر وارده در آنها مترتب نيست.

پس: مطلوب در اين اخبار ترك تعرّض نسبت به هلاكت محتمل در ارتكاب شبهه است.

۲- پس اگر آن هلاكت محتمل از قبيل عقاب اخروى باشد، همان‌طور كه اگر (در موردى) تكليف بالفعل متحقّق باشد (و شك در تعيّن آن باشد)، مثل موارد شبهه محصوره و امثال آن، و يا مكلّف بر فحص و ازاله شبهه به واسطه رجوع به امام عليه السّلام و يا طرق منصوبه توانا باشد و يا شبهه از امور اعتقادى و غوامضى باشد كه از شرع انور تعبّد و تديّنى (در صورت غير علم) به آن وارد نشده، بلكه ما را از آن (تعبّد و تديّن به غير علم) نهى كرده‌اند، چنانچه در فرمايش امام عليه السّلام آمده كه فرموده‌اند: (انّ اللّه سكت عن اشياء، لم يسكت عنها نسيانا، فلا تتكلفوها رحمة من اللّه لكم)

ترجمه: خداوند متعال از بيان امورى سكوت نموده و اين سكوت از جهت نسيان و فراموشى نمى‌باشد، بلكه از باب رحمتش مى‌باشد پس: خود را به زحمت و تكلّف نينداز.

۳- پس: چه‌بسا به تكلّف انداختن (خود) و (تدين پيدا كردن به حكمى) به واسطه اعتبار عقليّه و شواذّ نقلى شخص را در عقاب قرار مى‌دهد، بلكه (منجّز) به خلود در عقاب (و عذاب الهى) بشود، زيرا تقصير در مقدّمات تحصيل معرفت، نسبت به مسئله مشتبه مزبور، او را در آن (عقاب) قرار مى‌دهد.

به‌هرتقدير در تمام اين مقامات و موارد يادشده توقّف از باب ارشاد عقلى و نقلى لازم است، همان‌طورى كه در موارد اوامر اطبّاء به ترك مضارّ دنيوى حكم چنين مى‌باشد.

۴- و اگر هلاك محتمل، مفسده‌اى غير از عقاب باشد، اعم از اينكه (مفسده) دينيّه باشد. مثل: نزديك

ص: ۲۴۰

شدن مکلّف به واسطه ارتکاب شبهه به معصیت، چنانچه بسیاری از اخبار گذشته برآن دلالت دارد، و یا اینکه مفسده دنیویّه باشد.
مثل: احتراز از اموال ظلمه.

پس: مجرد احتمال آن (هلاک محتمل) در صورت عمل به آن موجب عقاب نمی‌شود اگرچه در واقع هم حرام باشد. چه آنکه امر به توقّف در این شبهه مفید استحقاق عقاب بر مخالفتش نمی‌باشد، زیرا مفروض این است که امر وارد در این اخبار برای ارشاد است.

پس: مقصود از آن صرف تخویف از حصول غیر عقاب یعنی مضارّ محتمله می‌باشد و لذا باید گفت:

اجتناب از این شبهه واجب شرعی که بر ترکش عقاب مترتب است نمی‌باشد.

۵- و آنچه مورد بحث ماست. یعنی: شبهه حکمیّه تحریمیّه از این قبیل است، زیرا هلاکت محتمل در آن (شبهه تحریمیّه) موجب عقاب اخروی نمی‌شود، به دلیل اعتراف ایشان (اخباریها) به قبح مؤاخذه بر مجرّد مخالفت حرمت واقعیّه مجهوله، اگرچه گمانشان این است که به اعتبار بیان تکلیف در مورد شبهه به واسطه اوامر توقّف و اثبات احتیاط عقاب ثابت است.

۶- پس: اگر (در این مورد) عقاب اخروی احتمال داده نشد حالش همچون حال شبهه موضوعیّه است (مثل اموال ظلمه) و نیز (مثل) شبهه وجوبیه است در اینکه محتمل صرفا غیر عقاب یعنی مضارّ دنیوی می‌باشد و فرض این است که در چنین مواردی امر به توقف برای ارشاد و تخویف از چنین ضرر محتملی است.

۷- خلاصه کلام اینکه:

مفاد تمام این اخبار احتراز از هلاکت احتمالی است، لذا لازم است این احتمال احراز گشته و معلوم گردد آیا عقاب و مؤاخذه اخروی است تا توقّف و احتیاط در آن واجب بوده یا غیر آن است تا کف‌نفس و اجتناب واجب نباشد.

بدیهی است در صورت احراز این احتمال و اینکه محتمل عقاب اخروی است اشکال و اختلافی در وجوب احتیاط و لزوم توقّف نبوده و به فرض اینکه غیر آن باشد اجتناب و کفّ نفس مستحب است.

پس: نفس این اخبار نافع در احداث احتمال مزبور و حکم آن نمی‌باشد.

ص: ۲۴۱

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید مقصود از اوامر مولوی چیست؟

آن دسته از تکالیفی است که اطاعت نفس آنها واجب است، به طوری که مخالفت با آنها سبب عقاب و موافقت با آنها موجب ثواب است. به عبارت دیگر: اوامری که از شارع بما هو شارع صادر شده باشد مثل امر به نماز در آیه شریفه وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ ....* و هکذا امثالهم.

مراد از اوامر ارشادی چیست؟

اوامری هستند که از شارع بما هو عاقل صادر شده باشند. به عبارت دیگر: تکالیفی هستند که اطاعت نفس آنها لازم و واجب نیست، و آنچه بر مخالفت و یا موافقت این گونه اوامر مترتب است بر مرشد الیه نیز مترتب است بدون اینکه نفس این اوامر نقشی داشته باشند، مثل دستور العمل پزشک به مریض است یعنی: وقتی طبیب به بیمار می گوید: فلان غذا را ترک کن و این دارو را مصرف کن، امر او و امتثال امرش فی حد ذاته وجوب ندارد، و لذا اگر بیمار امتثال امر نکند تبعه‌ای بر مخالفتش با امر طبیب مترتب نخواهد بود، جز اینکه به واسطه ترک تناول دارو عدم بهبودی دامنگیر اوست.

با توجه به تعاریف فوق چه تفاوتی میان امر مولوی و ارشادی وجود دارد؟

۱- امر مولوی عقاب و ثواب دارد، لکن امر ارشادی مستقلا ثواب و عقاب ندارد، بلکه ارشاد به واقع است و اگر ثواب و عقابی هم باشد مربوط به آن واقع است نه مربوط به مخالفت و موافقت آن امر ارشادی.

۲- امر مولوی تعبّدی است در نتیجه: معمولا حکمت حکم در آن بیان نمی‌شود و حال آنکه در امر ارشادی که ارشاد به حکم عقل است حکمت حکم نیز در آن بیان می‌شود.

به عبارت دیگر: امر به همان چیزی است که عقل شما نیز ادراک می کند.

با توجه به مقدمه فوق مدّعای اخباریها چیست؟

این است که: اوامر توقّف، اوامر مولوی هستند و تعبّدا اطاعت آنها واجب است و در صورت مخالفت مؤاخذه خواهیم شد، چه مطابق با واقع درآید و یا نه.

نظر شیخ پیرامون این مدّعای اخباریها چیست؟

این است که اخبار مذکور که جاهل و عالم را مأمور به احتیاط و توقّف نموده‌اند، امر در آنها ارشادی است و امتثال نفس این اوامر وجوبی ندارد تا اینکه اخباریون بتوانند با تمسّک به آن احتیاط و توقّف را در مورد شبهه واجب کنند.

دلیل شیخ بر مطلب فوق چیست؟

این است که: حکمت طلب توقف که همان نجات از هلاکت محتمله باشد نیز در روایات ذکر گردیده

ص: ۲۴۲

یعنی: مولی که می‌گویـد: توقّف، به خاطر این است که اگر مشـکوک، در واقع حرام باشد تو در اثر ارتکاب به آن به هلاکت دچار نشوی، نه اینکه وجوب توقّف یک امر تعبّدی صرف باشد.

نتیجه و حاصل مطلب از مطالب فوق چیست؟

این است که: اگر اصولیین در این‌گونه موارد احتیاط را ترک نمایند، به خاطر ترک این اوامر مؤاخذه و معاقب نمی‌باشند.

پس نکته قابل توجه در این مبحث چیست؟

این است که در موارد شـبهه دقّت شود که آیـا مراد از هلاـکت محتمـل، هلاـکت دنیوی و مضارّ عاجل است و یا هلاکت اخروی و مضارّ اجله؟

اگر عقاب محتمل از قبیل مضارّ آجله و (یا عقوبت اخروی) باشد موارد آن چیست؟

۱- موردی که تکلیف ثـابت و مـتیقّن است، به اصـل تکلیف علم اجمـالی دارم و می‌دانم که حرمتی هست، لکن در تعیّن مکلّف به جهل و تردید دارم، شبهه نیز محصوره است طرفین شبهه نیز مورد ابتلاء من است یعنی: هر طرف را که مرتکب شوم احتمال عقوبت وجود دارد، چرا که شاید حرام واقعی همانی باشد که من مرتکب می‌شود.

۲- موردی که شک ما در اصل تکلیف است و لکن مکلّف قبل الفحص و الیأس (یعنی: بدون مراجعه به امام و طرق منسوبه به امام) و بدون ازاله شبهه، بخواهد مشتبه را مرتکب شود و حال آنکه قادر بر ازاله شبهه هست.

۳- مورد شـبهه مسائل اعتقادی است و مکلّف بخواهد به صـرف قیاس و اسـتحسان عقلیّه و یا بر اساس یک سری روایات شاذ به آن مسـئله معتقد شود بدون اینکه از براهین صـحیحه اسـتفاده نماید. به عبارت دیگر: مواردی است که از شـرع انور دلیلی بر تعبّد بدون علم از آنها تجویز نشده باشد، بلکه از آن نهی نیز فرموده باشد.

نظر شیخ پیرامون توقف در هریک از موارد سه‌گانه مزبور چیست؟

توقّف در هریک از موارد مزبور عقلا و شرعا واجب است.

وجوب توقف در هریک از موارد مذکور به چه خاطر است؟

۱- در مورد اوّل به خاطر این است که:

تکلیـف در مورد شـبهه فعلاـ متحقّق و ثبوت آن قطعی است، لکن شـک در متعلّق تکلیف است و نه در خود تکلیف. و لـذا موافقت قطعیّه با تکلیف واجب و مخالفتش حرام است.

۲- در مورد دوم به خاطر این است که:

ص: ۲۴۳

فرضا، باب علم بر مکلّف مفتوح است و او چه به واسطه رجوع به امام علیه السّلام و چه به واسطه مراجعه به طرق معتبره و منصوبه قادر بر رفع شبهه است و لذا تا رفع شبهه توقف و احتیاط بر وی واجب است.

چرا عمل به برائت در این مورد جایز نیست؟

چون عمل به برائت مشروط به فحص و یأس از دلیل است که در اینجا منتفی است.

۳- و در مورد سوم به خاطر این است که:

در بسیاری از مسائل اعتقادی تحصیل علم و لزوم آن از ضروریات و مسلّمیات است، چنانکه حکم در اصول دین چنین است و علم به اصول خمسه بر هر مکلّفی واجب است.

به عبارت دیگر: در این‌گونه موارد نیز احتمال عقوبت و بلکه احتمال مخلّد شدن در نار می‌رود و لذا باید توقّف و احتیاط نماید.

آیا به نظر شیخ در ما نحن فیه ارتکاب مشتبه موجب احتمال عقاب است؟

خیر، زیرا ما قطع به عدم عقوبت داریم، چون بعد الفحص و الیأس و به حکم ادلّه اربعه به برائت عمل می‌کنیم و ارتکاب شبهه در این صورت عقوبت ندارد.

مراد از عبارت (و ان کان الهلاک المحتمل مفسدهٔ اخری غیر العقاب ....) چیست؟

این است که: اگر مراد از هلاکت محتمله در مورد شبهه، ضررهایی غیر از عقوبت اخروی باشد، اعم از اینکه:

۱- ضرر یک ضرر و منفعت دینیّه باشد مثل: جرأت و جسارت شخص در معاصی در اثر ارتکاب مشتبهات، چنانچه در بسیاری از اخبار گذشته این مضمون ملاحظه می‌شود مثل آن فرموده امیر بیان علیه السّلام که فرمود:

(من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترک و المعاصی حمی اللّه فمن یرتع حولها یوشک ان یدخلها).

۲- و یا اینکه آن ضرر یک ضرر دنیوی باشد مثل اینکه شخص به واسطه انجام فعل و ارتکاب شبهه مبتلا به اموال ظلمه شود.

حاصل و نتیجه مطلب در اینجا چیست؟

این است که: مجرّد هلاکت احتمالی و به عبارت دیگر صرف احتمال این‌گونه مضرّات و با قطع‌نظر از اوامر توقّف موجب این نمی‌شود که اگر مشتبه را مرتکب شدم و در واقع حرام بود، مؤاخذه شوم.

به چه دلیل؟

به این دلیل که شبهه در این فرض و از ناحیه این‌گونه احتمالات، موضوعیّه است که به تصدیق خود

ص: ۲۴۴

اخباریها اجتناب از آن واجب نمی‌باشـد، و انسان اگر حرام واقعی را هم مرتکب شود معذور است، چرا که عقاب بلابیان قبیح است، اعم از اینکه شبهه در این فرض تحریمیّه باشد و یا وجوبیّه.

اگر کسـی بگوید بله احتمال ضرر مزبور موجب عقوبت نمی‌شود و لکن ما به برکت اوامر توقّف عقاب درست می کنیم به اینکه این اوامر می گویند در برخورد با شبهات باید توقف کنید و بلاشک مخالفت با این اوامر عقاب‌آور است چه پاسخ می‌دهید؟

می گوییم: موافقت و مخالفت این گونه اوامر دارای ثواب و عقاب نیست.

به چه دلیل؟

به این دلیل که این اوامر ارشادی هستند یعنی: این اوامر مکلّف را به آن مضرّات واقعیه‌ای که در اثر ارتکاب یک مشتبه با قطع نظر از خود امر وجود دارد ارشاد می کند و مطلب جدیدی از این ناحیه افزوده نمی‌شود در نتیجه: اجتناب از چنین شبهاتی واجب شرعی نیست و موجب عقوبت نمی‌شود.

مراد از عبارت (و ما نحن فیه و هی الشبهة الحکمیّة التحریمیّة من هذا القبیل .... الخ) چیست؟

این است که: مورد بحث ما یعنی شبهه حکمیّه تحریمیّه، آن‌هم بعد الفحص و الیأس از قبیل همین شبهات موضوعیّه هستند که توقّف و احتیاط در آنها واجب نیست، یعنی در کلیه مواردی که شبهه از این قسم است هلاکت محتمل، هلاکت دنیوی و ابتلاء به مضارّ غیر اخروی است که در این قبیل موارد اخباریها نیز مثل اصولیین قائل به عدم وجوب احتیاط هستند.

دلیل اخباریها در عدم وجوب احتیاط در این گونه از شبهات موضوعیّه چیست؟

این است که بر حرمت واقعیّه مجهوله عقاب، قبیح و نارواست.

پس مراد از عبارت (فاذا لم یکن المحتمل فیها هو العقاب الاخروی کان حالها .... الخ) چیست؟

این است که:

اخباریها مدّعی هستند که در این موارد از جهت دیگر عقاب ثابت است به عبارت دیگر: این‌ها مدّعی هستند که اخبار توقّف بیانیّت دارند یعنی شارع مقدّس به واسطه ایراد اوامر احتیاط و توقّف در شبهات حکمیّه و تحریمیّه تکلیف را وجوب احتیاط قرار داده است و مخالفت با این اوامر عقوبت درست می کند و جای قبح عقاب بلابیان نیست. که شیخ پاسخ داد از ناحیه اوامر توقف کشف جدیدی صورت نمی‌پذیرد و این اوامر ارشادی بوده و ارشاد به همان ضررهای محتمله‌ای است که در واقع در این گونه شبهات وجود دارد و آن چیزی نیست جز مضرّات دنیویّه و دینیّه.

حاصل مطلب مزبور چیست؟

این است که: وقتی محتمل در مورد شبهه غیر عقاب اخروی بود از نظر حکم مثل شبهه موضوعیّه یا

ص: ۲۴۵

شبهه حکمیّه وجوبیّه است که به اتفاق اخباری‌ها، احتیاط و اجتناب در آن واجب نیست و بر ارتکاب آن عقابی مترتب نمی‌شود.

مراد از عبارت (و بالجملهٔ، فمفاد هذا ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- مفاد این اخبار اجتناب و دوری جستن از هلاکت محتمله است بدون اینکه دلالت بر وجوب یا استحباب آن داشته باشد.

۲- با توجّه به مطلب فوق موضوع اخبار توقّف که مبین حکم است، هلاکت محتمله است.

۳- موضوع که هلاکت محتمله است امری خارجی است و احراز آن توسط مکلّف لازم است.

۴- احراز موضوع بدین معناست که آیا احتمال مزبور، عقاب است تا توقف و کفّ نفس در موردش واجب باشد و یا غیر آن است تا اجتناب صرفا مستحب و راجح باشد و الّا با خود این اوامر، موضوع درست نمی‌شود بدین خاطر وقتی موضوع از خارج احراز شد، گفته می‌شود که عقل خود در اینکه اجتناب در این موارد واجب است و در موارد احتمال ضررهای دیگر اجتناب راجح است مستقل است و لذا نیازی به اخبار نیست در نتیجه: اخبار یا ارشاد وجوبی و یا ارشاد استحبابی می‌شوند، که مخالفت آن نیز عقاب علی حده ندارد. پس اخبار توقّف:

۱- نه کافی در احداث اصل (یعنی: موضوع) است، چرا که موضوع که همان احتمال هلاکت است باید از خارج احراز شود.

۲- و نه وافی برای حکم می‌باشند، زیرا وقتی موضوع محرز شد، عقل مستقل به حکم است و نیازی به بیان شارع نمی‌باشد.

در نتیجه: به اخباری‌ها می‌گوییم این اخبار ارشادی هستند و نه مولوی.

ص: ۲۴۶

متن:

فان قلت: ۱- إنّ المستفاد منها احتمال التهلکهٔ فی کلّ محتمل التکلیف، و المتبادر من التهلکهٔ الأحکام الشرعیّهٔ الدینیّهٔ هی الاخرویّهٔ، فتکشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التکالیف المجهولهٔ لأجل الجهل، و لازم ذلک إیجاب الشارع للاحتیاط، إذ الاقتصار فی العقاب علی نفس التکالیف المختفیهٔ من دون تکلیف ظاهریّ بالاحتیاط قبیح.

قلت: ۲- إیجاب الاحتیاط ان کان مقدّمهٔ للتحرّز عن العقاب الواقعیّ فهو مستلزم لترتّب العقاب علی التکلیف المجهول و هو قبیح کما اعترفت، و إن کان حکما ظاهریّا نفسیّا فالهلکهٔ الاخرویّهٔ مترتّبهٔ علی مخالفته لا مخالفهٔ الواقع، و صریح الأخبار إرادهٔ الهلکهٔ الموجودهٔ فی الواقع علی تقدیر الحرمهٔ الواقعیّهٔ.

۳- هذا کلّه، مضافا إلی دوران الأمر فی هذه الأخبار بین حملها علی ما ذکرنا و بین ارتکاب التخصیص فیها بإخراج الشبهةٔ الوجوبیّهٔ و الموضوعیّهٔ، و ما ذکرنا أولی.

۴- و حینئذ فخیریّهٔ الوقوف عند الشبهةٔ من الاقتحام فی الهلکهٔ أعمّ من الرجحان المانع من النقیض و من غیر المانع منه، فهی قضیّهٔ تستعمل فی المقامین، و قد استعملها الأئمهٔ علیهم السّلام کذلک.

۵- فمن موارد استعمالها فی مقام لزوم التوقّف: مقبولهٔ عمر بن حنظلهٔ الّتی جعلت هذه القضیّهٔ فیها علّهٔ لوجوب التوقّف فی الخبرین المتعارضین عند فقد المرجّح، و صحیحهٔ جمیل المتقدّمهٔ الّتی جعلت القضیّهٔ فیها تمهیدا لوجوب طرح ما خالف کتاب اللّه.

۶- و من موارد استعمالها فی غیر اللازم: روایهٔ الزهریّ المتقدّمهٔ الّتی جعلت القضیّهٔ فیها تمهیدا لترک روایهٔ الخبر الغیر المعلوم صدوره أو دلالته، فإنّ من المعلوم رجحان ذلک لا لزومه؛ و موثّقهٔ سعد بن زیاد المتقدّمهٔ الّتی فیها قول النبیّ صلی اللّه علیه و آله «لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهةٔ وقفوا عند الشبهةٔ» فإنّ مولانا الصادق علیه السّلام فسرّه فی تلک الموثّقهٔ بقوله علیه السّلام «إذا بلغک أنّک قد رضعت من لبنها أو أنّها لک محرم، و ما أشبه ذلک، فإن الوقوف عند الشبهةٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ» الخبر.

۷- و من المعلوم انّ الاحتراز عن نکاح ما فی الرّوایهٔ من النّسوهٔ المشتبههٔ غیر لازم باتّفاق الاخباریّین، لکونها شبههٔ موضوعیّهٔ و لاصالهٔ عدم تحقّق مانع النکاح.

ص: ۲۴۷

ترجمه:

اشکال

۱- آنچه از این (اخبار) استفاده می‌شود احتمال در هلاکت افتادن است در هر محتمل التکلیفی، و خطورکننده به (ذهن)، از استعمال لفظ (هلاکت)، در احکام شرعی دینی عقاب اخروی است، پس این اخبار کشف می‌کنند که عقاب بر تکالیف مجهوله، به واسطه جهل از بین نمی‌رود و لازمه این (عدم سقوط عقاب) واجب کردن احتیاط (در موارد جهل به تکلیف) است، زیرا بسنده نمودن به نفس تکالیف مجهوله بدون (جعل) تکالیف ظاهری به (احتیاط)، قبیح است.

پاسخ شیخ از اشکال مذکور

۲- ایجاب احتیاط اگر مقدّمه برای پرهیز از عقاب واقعی باشد، مستلزم ترتّب عقاب بر تکلیف مجهول است، چنانچه اخباری به آن اعتراف نمود، و اگر حکم ظاهری نفسی باشد، پس هلاکت اخروی بر مخالفت با آن مترتّب است نه بر مخالفت واقع، و حال آنکه مراد این اخبار هلاکت موجوده بر واقع به فرض حرمت واقعی است.

پاسخ دیگر شیخ از اخبار احتیاط

۳- این (پاسخ مذکور) تمام پاسخ از (اخبار مزبور) است علاوه بر اینکه امر وارد در این اخبار مردّد است بین حمل این‌ها به آنچه ما ذکر کردیم (که ارشاد محمول است) و بین (حمل آنها بر وجوب) و تخصیص قائل شدن در این اخبار (و خارج کردن شبهه وجوبیه و موضوعیّه از تحت آنها)، و آنچه ما گفتیم شایسته‌تر است.

۴- در این صورت بهتر بودن وقوف در شبهه از ورود در هلاکت، اعم است از رجحان مانع و از رجحان غیر مانع از آن (نقیض).

پس: این (فراز حدیث)، قضیّه‌ای است که در هر دو مقام (استحباب و وجوب) استعمال می‌شود، و ائمه علیهم السّلام نیز آن را به همین معنای عام استعمال فرموده‌اند (یعنی: گاهی در رجحان با منع از نقیض و گاهی در غیر مانع از نقیض).

۵- و از موارد استعمال این قضیه (ان الوقوف ....) در مقام وجوب احتیاط، مقبوله عمر بن حنظله است، که علّت برای وجوب توقّف در این (مقبوله)، در متعارض بودن دو خبر و فقدان مرجّح است، و همین قضیّه در صحیحه جمیل که قبلا گذشت، تمهید برای وجوب رد و طرح خبر مخالفت با کتاب خدا، قرار داده شده.

۶- و از موارد استعمال آن (قضیّه) در مقام غیر لازم وقف، روایت زهری است که گذشت که به عنوان

ص: ۲۴۸

تمهیـد برای ترک نقل خبری است که صـدورش نامعلوم و دلالتش ناتمام است، می‌باشد. آنچه معلوم است رجحان این عمل (یعنی: ترک نقل) است و نه وجوب آن. و در موثّقه سعد بن زیاد که سابقا نقل گردید این فرموده حضرت نبوی است که در نکاح بر امر مشتبه اقدام نکرده و در مورد مشتبه توقّف کنیـد که امام صادق علیه السّلام کلام مزبور در این موثّقه را چنین تفسیر فرموده‌انـد: زمانی که این خبر به شما رسید که از شیر فلان زن بخوریـد و یا اینکه وی بر شما حرام است و یا امثال این امور، توقّف و احتیاط بهتر است از افتادن در هلکات است. واضح است که احتراز از ازدواج با زنی که در (این) روایت ذکر شـده، یعنی: با کسی که نسبتش مشتبه و نامعلوم است حتّی به اتفاق اخباری‌ها نیز واجب نمی‌باشـد، زیرا شبهه در این فرض موضوعی است، و اصالهٔ عـدم تحقّق مانع از نکاح، مقتضی جواز آن است.

ص: ۲۴۹

تشریح المسائل

زمینه ان قلت در اینجا چیست؟

مطلب پایانی شیخ است در متن قبلی مبنی بر اینکه: اخبار مذکوره نه در احداث این احتمال کافی است و نه در حکم آن و این زمینه را برای اشکال مزبور آماده کرده است.

حاصل اشکال مزبور چیست؟

اینست که: اولا: اخبار مزبور هم در احداث احتمال عقاب کفایت می‌کند و هم در اثبات حکمش که وجوب احتیاط و لزوم اجتناب است وافی می‌باشد.

زیرا که مستفاد از آنها این است که در هر موردی که تکلیف محتمل است، ارتکابش احتمالا شخص را در هلاکت می‌اندازد.

ثانیا: ظاهر لفظ (هلاکت) در احکام شرعی، عقاب اخروی است. لذا اخبار مزبور کاشف این مطلب‌اند که شارع در موارد شبهه، از تکلیف واقعی مجهول رفع ید کرده و راضی به ترک آن نمی‌باشد ازاین‌رو احتیاط را به واسطه این اخبار واجب کرده.

وجه صدور این اخبار به نظر مستشکل چیست؟

این است که: با توجه به جهل و بی‌خبری مکلّف از واقع، اگر شارع به همان تکالیف واقعیّه اکتفا می‌کرد و نفس وجود واقعی آنها را علّت و منشأ عقاب قرار می‌داد، قبیح بود در نتیجه: برای نیل به مقصودش که رعایت واقع است، به واسطه اخبار مذکور احتیاط (تکلیف ظاهر) را جعل و تشریع نموده است.

اشکال مزبور را توضیح داده با ذکر مثال تبیین کنید؟

مستشکل می‌گوید:

اولا: اخبار توقف بطور اطلاق و یا به وجه عموم و به نحو کلیت فرموده: قفوا عند الشبهة.

ثانیا: الوقوف عند الشبهة را علّت قرار داده برای خیر من الاقتحام.

ثالثا: لفظ (الشبهة)، مطلق و بر اصل طبیعت دلالت دارد و بر هر فردی از افراد شبهه صدق می‌کند. و لذا الشبهات که جمع آن بوده و محلّی به (ال) می‌باشد مفید عموم است و همه شبهات را در بر می‌گیرد چه شبهات بدویّه و چه شبهات مقرونه به علم اجمالی. و در هریک از این دو چه شبهه حکمیّه باشد و یا موضوعیّه، و در هریک از این دو نیز چه شبهه وجوبیّه باشد و یا تحریمیّه و هریک از صور مذکور چه قبل الفحص باشد و چه بعد الفحص و الیأس.

بنابراین:

ص: ۲۵۰

۱- ما نحن فیه یعنی: شبهات حکمیّه تحریمیّه را بعد الفحص و الیأس شامل می‌شود که این معنای مطابقی این اخبار است.

۲- اخبار مزبور تضمّنا دلالت دارند بر اینکه در هر موردی که احتمال تکلیف باشد، احتمال هلاکت نیز هست. پس: در شبهات تحریمیّه که احتمال تکلیف هست، به دلیل التزام احتمال هلاکت نیز هست.

آنگاه آنچه از هلاکت محتمله در لسان شارع و در باب احکام شرعیّه فرعیّه متبادر به ذهن است؛ هلاکت‌های دنیوی و مضرّات غیر عقوبتی نمی‌باشد، بلکه هلاکت اخروی یعنی عقوبت است، چون‌که مهم‌ترین هدف شارع، نجات مردم است از عقاب و نه از سایر مضرّات و لذا نتیجه می گیریم که:

۱- به حکم اخبار توقف در تکلیف واقعی مجهول عقاب وجود دارد.

۲- اگرچه عقاب بلابیان قبیح است و لکن جعل وجوب احتیاط از جانب شارع، بیان بر واقع مجهول است.

پس: ارتکاب واقع مجهول عقاب دارد و این عقاب بلابیان نیست تا قبیح باشد و هذا هو المطلوب عند الاخباری.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که این وجوب احتیاطی که شما از طریق اخبار احتیاط در واقع مجهول کشف کردید و معتقدید که یک وجوب شرعی و مولوی است از دو حال خارج نیست:

۱- یا وجوبش مقدّمی و غیری دارد، یعنی: شارع آن را به لحاظ تحرّز از عقاب واقعی واجب نموده است.

۲- و یا وجوبش نفسی و استقلالی (ظاهری) بوده که اصلا در جعل آن هیچ نظری به واقع نیست به عبارت دیگر: شارع در مواردی که حکم واقعی یک چیز مشتبه و مجهول شده، علی الظاهر یک حکم تعبدی استقلالی بر گردن مکلّفین گذاشته است که مخالفت با آن به طور علی حده عقاب دارد، و موافقت آن دارای ثواب است.

حال اگر مرادتان احتمال اوّل باشد باید گفت:

۱- به نظر شما اخباری‌ها نیز تکلیف واقعی مجهول بما هو مجهول منجّز نیست و بلابیان عقاب ندارد.

۲- از طرفی می گویید: وجوب احتیاط مقدّمی و به خاطر تحرّز از عقاب واقعی است.

پس وقتی خود ذی المقدّمه منجّز نیست و اجتناب از حرام واقعی مسلم نیست، مقدّمات آن از جمله احتیاط هم واجب نیست. و اگر مرادتان احتمال دوم باشد باید گفت:

اولا: روایات وارده در باب توقّف دلالت بر وجوب احتیاط و اجتناب از واقع دارد.

ثانیا: مراد از هلاکت محتمله، هلاکتی است که در واقع وجود دارد اگر فی الواقع حرام باشد و لذا صحبت از حکم ظاهری نمی‌باشد.

ص: ۲۵۱

لذا اگر وجوب احتیاط شرعی باشد، مستلزم این است که یا مقدّمی باشد و یا نفسی این لازم به هر دو قسمش باطل است پس ملزوم هم (که مولویت باشد) باطل است. پس این اوامر ارشادی هستند.

این اوامر و طلب‌های ارشادی، وجوبی هستند و یا استحبابی؟

مشترک میان وجوب و استحباب‌اند، که در برخی موارد به کمک قرینه عقلیه بر خصوص فرد وجوبی حمل می‌شوند و در برخی موارد بر استحباب.

حاصل مطلب در عبارت (مضافا الی دوران الامر فی هذه الاخباریین حملها .... الخ) چیست؟

پاسخ دوم شیخ است از روایات توقّف مبنی بر اینکه: اگر کسی قول به ارشادیّت را نپذیرد به او می گوییم:

در رابطه با اخبار توقّف امر دائر است بین یکی از دو معنای ذیل:

۱- اینکه آنها را بر مطلق رجحان (که قول شیخ است) حمل کرده و جهت آنها را ارشادی قرار دهیم و بدین لحاظ نه بر خصوص مستحب حملشان کنیم و نه بر صرف وجوب.

۲- اینکه آنها را بر وجوب شرعی مولوی حمل کرده و احتیاط و توقّف را واجب بدانیم منتهی عموم آن را تخصیص زده و شبهات حکمیّه وجوبیّه و تمام موارد شبهه موضوعیّه را که احتیاط در آنها واجب نیست از این حکم خارج می کنیم.

سپس شیخ می‌فرماید: آنچه ما ذکر کردیم یعنی معنای اوّل بهتر است.

چرا شیخ معنای اوّل را در رابطه با اخبار توقّف بهتر می‌داند؟

زیرا بنا بر قول شیخ هیچ تخصیصی به این اخبار وارد نشده و آنها به عمومیّت خود باقی مانده و تمام شبهات را در بر می گیرند. نیازی به رفع ید از ظاهر آنها نداریم، لذا تالی فاسدی هم به دنبال ندارد لکن در صورت التزام به معنای دوم، باید در ظاهر این اخبار تصرف کرده از عمومیّت آنها صرف‌نظر کرده و تمام موارد شبهات را چه موضوعیّه و چه حکمیّه از عموم آن خارج کنیم چه آنکه در شبهات وجوبیّه بالاتفاق احتیاط واجب نیست، شبهات موضوعیّه هم چه وجوبیّه باشند و چه تحریمیّه، استثناء می‌شود، و تنها شبهات حکمیّه تحریمیّه و موارد علم اجمالی باقی می‌ماند.

و این مستلزم تخصیص اکثر است که از نظر اهل فن مستهجن و قبیح است.

حاصل کلام در اینجا چیست؟

این است که: این فراز از فرموده امام علیه السّلام که فرمود: ان الوقوف عند الشبهۀ خیر من الاقتحام فی الهلکۀ، در مطلق رجحان و یا به عبارت دیگر: بر مطلق طلب ارشادی اعم از وجوب و استحباب استعمال شده است و بر این معنا قابل انطباق است بنابراین امام علیه السّلام آن را هم در موارد وجوب به کار برده است و

ص: ۲۵۲

هم در استحباب استعمال فرموده‌اند.

مراد از عبارت (و حینئذ فخیریّهٔ الوقوف عند الشبههٔ ... الخ) چیست؟

این است که: وقتی اوامر توقّف را بر مطلق رجحان و یا مطلق طلب ارشادی اعم از وجوب و استحباب حمل نمودیم خواهیم گفت: فراز (عند الوقوف عند الشبههٔ خیر من الاقتحام فی الهلکهٔ) در دو مقام بکار می‌رود:

۱- خیر بودن توقّف، در برخی موارد بـا منع از نقیض که فعل است همراه است که در این موارد (که شـبهات مقرونه به علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس است) دلالت بر وجوب دارد.

۲- خیر بودن و رجحان توقّف در برخی موارد همراه با منع از نقیض نمی‌باشـد که در این موارد (که همان موارد شـبهات موضوعیّه، وجوبیّه و تحریمیّه بعد الفحص و الیأس است) دلالت بر استحباب دارد.

اگر به شیخ اشکال شود که این استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و هو الباطل چه پاسخ می‌دهید؟

می گویـد: جمله (الوقوف خیر)، در همه جا به صورت کلّی و در قدر جامع اسـتعمال شده است، منتهی خصوصـیّت یک فرد و یا آن فرد دیگر از خارج و به ضمیمه قرائن عقلیّه، از باب تعدّد دال و مدلول فهمیده می‌شود و لذا استعمالش مجازی نمی‌باشد.

حاصل مطلب در (فمن موارد استعمالها فی مقام لزوم التوقف: مقبولهٔ .... الخ) چیست؟

این است که: ائمه معصومین علیهم السّلام نیز قضیه فوق را در دو مقام به کار برده‌اند:

۱- مواردی که آن را در وجوب توقّف اسـتعمال کرده‌انـد مثل: مقبوله عمر بن حنظله که فراز مزبور علّت است برای یک امر واجب که وجوب ارجاء باشد و مثل صحیحه جمیل که جمله مزبور مقدّمه برای یک واجب است و مقدمه واجب هم، واجب است.

۲- مواردی که آن را در اسـتحباب استعمال نموده‌اند، از قبیل روایت زهری که قضیّه مزبور، مقدّمه واقع شده برای یک امر مستحب که مقدمه مستحب نیز حد اکثر مستحب خواهد بود نه واجب. و از قبیل: موثقه سعد بن زیاد در باب نکاح بر شبهه که:

اولاـ از نظر اخبـاری و اصولی، شـبهه از این جهت موضوعیّه است یعنی اگرچه بر حکم کلّی نکـاح بـا محـارم نسـبی و سـببی واقف هستیم، و می‌دانم که ازدواج بـا آنها حرام و با اجنبیه حلال است، لکن تردیـدم در مورد فلان زن است که آیا از محارم است و یا از اجنبیات و احتیاط در شـبهات موضوعیّه واجب نمی‌باشد. ثانیا: وقتی مکلّف در اجنبی بودن و یا محرم بودن امرئه خارجی شک کرد به دنبـال آن شـک می کنـد که آیـا مـانع از تحقّق نکاح (یعنی: محرمیّت) وجود دارد یا نه؟ که در اینجا اصالـهٔ العـدم جاری کرده و حکم به جواز می‌نماید.

ص: ۲۵۳

متن: و قد یجاب(۱) عن أخبار التوقف بوجوه غیر خالیهٔ عن النظر: منها: أنّ ظاهر أخبار التوقف حرمهٔ الحکم و الفتوی من غیر علم و نحن نقول بمقتضاها، و لکن نـدّعی علمنا بالحکم الظاهریّ و هی الإباحهٔ لأدلّهٔ البراءهٔ. و فیه: أنّ المراد بالتوقف- کما یشهد سیاق تلک الأخبار و موارد أکثرها- هو التوقف فی العمل فی مقابل المضیّ فیه علی حسب الارادهٔ الذی هو الاقتحام فی الهلکهٔ، لا التوقف فی الحکم. نعم قد یشمله من حیث کون الحکم عملاً مشتبها، لا من حیث کونه حکما فی شبههٔ، فوجوب التوقف عبارهٔ عن ترک العمل المشتبه الحکم.

و منها: أنّها ضعیفهٔ السند.

و منها: أنّها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس و أنّه یجب التوقف عن القول إذا لم یکن هنا نصّ من أهل بیت الوحی علیهم السّلام. و فی کلا الجوابین ما لا یخفی علی من راجع تلک الأخبار.

و منها: أنّها معارضهٔ بأخبار البراءهٔ، و هی أقوی سندا و دلالهٔ و اعتضادا بالکتاب و السنّهٔ و العقل. و غایهٔ الأمر التکافؤ، فیرجع إلی ما تعارض فیه النصّان، و المختار فیه التخییر، فیرجع إلی أصل البراءهٔ(۲). و فیه: أنّ مقتضی أکثر أدلّهٔ البراءهٔ المتقدّمهٔ- و هی جمیع آیات الکتاب و العقل و أکثر السنّهٔ و بعض تقریرات الإجماع عدم استحقاق العقاب علی مخالفهٔ الحکم الذی لا یعلمه المکلّف. و من المعلوم أنّ هذا من مستقلّات العقل الذی لا یدلّ أخبار التوقف و لا غیرها من الأدلّهٔ النقلیّهٔ علی خلافه. و إنّما یثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتمامیّتها علی ما هو المفروض تکلیفا ظاهریّا بوجوب الکفّ و ترک المضیّ عند الشبههٔ و الأدلّهٔ المذکورهٔ لا ینفی هذا المطلب. فتلک الأدلّهٔ بالنسبهٔ إلی هذه الأخبار من قبیل الأصل بالنسبهٔ إلی الدلیل، فلا معنی لأخذ الترجیح بینهما. و ما یبقی من السنّهٔ من قبیل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء مطلق» لا یکافئ أخبار التوقف، لکونها لکونها أکثر و أصحّ سندا، و أمّا قوّهٔ الدلالهٔ فی أخبار البراءهٔ فلم یعلم، و ظهر أنّ الکتاب و العقل لا ینافی وجوب التوقّف. و أمّا ما ذکره من الرجوع إلی التخییر مع التکافؤ فیمکن للخصم منع التکافؤ، لأنّ أخبار الاحتیاط مخالفهٔ للعامّهٔ، لاتّفاقهم، کما قیل(۳)، علی البراءهٔ و منع التخییر علی تقدیر التکافؤ، لأنّ الحکم فی تعارض النصّین الاحتیاط؛ مع أنّ التخییر لا یضرّه، لأنّه یختار أدلّهٔ وجوب الاحتراز عن الشّبهات.

۱- المجیب هو الوحید البهبهانیّ فی فوائده: ص ۲۴۲، الفائدهٔ ۲۴ من الفوائد القدیمهٔ. و نقل عن الفاضل النّراقیّ، لاحظ اوثق الوسائل: ص ۲۴۷ س ۲۸.

۲- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۲۷ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۶۰.

۳- القائل هو الامین الاسترابادیّ فی فوائده المدنیّهٔ: ص ۱۳۳.

ص: ۲۵۴

ترجمه:

پاسخهای دیگر از اخبار توقّف و وجوب احتیاط

و گاهی اجوبه دیگری غیر از آنچه ما در پاسخ آوردیم از اخبار توقّف داده شده که هیچ‌یک خالی از اشکال نیستند.

از جمله جوابهایی که داده‌اند این است که:

۱- ظاهر اخبار توقف حرمت (صدور) حکم و فتوای بدون علم است و ما نیز به مقتضای آن (اخبار) قائلیم، و لکن ادعا داریم که به واسطه ادله برائت به حکم ظاهری یعنی: اباحه علم داریم (و لذا شامل این اخبار نمی‌شویم).

پاسخ شیخ

این است که: در جواب مذکور این اشکال وجود دارد که: مراد از توقّف چنانکه سیاق اخبار مزبور و اکثر موارد آنها شهادت می‌دهد و دلالت دارد، توقف در مقام عمل است در قبال مضیّ (معنی وارد شدن) در آن (فعل) و ارتکاب شبهه، که از آن به اقتحام در هلاکت تعبیر شده است و نه توقّف در حکم و ندادن فتوی، (تا حضرات بگویند ما فتوای به برائت نداده‌ایم، بلکه در مقام عمل احتیاط نمی‌کنیم).

بله، گاهی اخبار مزبور، حکم و فتوی را هم به اعتبار اینکه عملی از اعمال است و عمل مشتبه برآن صدق می‌کند، شامل می‌گردند و نه از آن جهت که حکم و فتوی در شبهه می‌باشد. پس: وجوب توقّف یعنی ترك عملی که حکمش مشتبه است.

۲- این اخبار از حیث سند ضعیف‌اند.

۳- این اخبار در مقام منع از عمل به قیاس‌اند و اینکه توقّف از رأی دادن و اقدام به فتوی (در امری که) نصّ و یا دلیلی برآن از اهل بیت علیهم السّلام نرسیده واجب است.

پاسخ شیخ

این است که: در هر دو جواب اشکالی وجود دارد که با مراجعه به این اخبار، وضوح و ظهور آن پوشیده نمی‌ماند.

۴- اخبار توقّف در تعارض با اخبار ادلّه برائت‌اند و حال آنکه اخبار برائت از نظر سند و دلالت اقوی بوده و به واسطه کتاب و سنت و عقل تأیید می‌شوند.

نهایت امر تکافؤ و تعارض میان این دو دسته اخبار است، پس به ادلّه‌ای که حکم مورد تعارض خبرین بیان شده مراجعه می‌شود و مختار ما در این باب تخییر است، لذا (به مقتضای تخییر) به برائت مراجعه می‌شود.

ص: ۲۵۵

اشکال شیخ به پاسخ مذکور

این است که: مقتضـای اکـثر ادلّه دلالت‌کننـده بر برائت که قبلاـ گـذشت یعنی: تمـام آیـات قرآن و عقـل و بیشـتر اخبـار و برخی از تقریراتی که در جهت اجماع شد، عدم اسـتحقاق عقاب مکلّف است به خاطر مخالفت حکمی که نمی‌دانسته است و معلوم است که این معنا (عدم استحقاق) از مستقلّات عقلیّه‌ای است که اخبار توقّف و دیگر ادله نقلیّه هرگز برخلاف آن دلالت نمی‌کنند.

چه آنکه اخبـار توقّف پس از اینکه تمـامیت و صـحّتشان را امضاء نمودیم، صـرفا تکلیف ظاهری به وجوب کفّ نفس از ارتکاب و ترک مضیّ در شبهات را اثبات می‌کند و ادلّه برائت نیز با این معنا و مضمون منافاتی ندارد تا تعارض پیش آید.

پس: ادلّه برائت نسبت به اخبار توقف از قبیل اصل است نسبت به دلیل، و در چنین موردی اخذ به ترجیح میان این دو بی‌معناست.

و امّـا آنچه از اخبـار برائت بـاقی مانـده مثل این سـخن امام علیه السّـلام که: کلّ شـیء مطلق هرگز با اخبار توقّف معارض و متکافی نمی‌باشد، چرا که اخبار توقّف نسبت به آن از نظر تعدّد بیشتر و از جهت سند، صحیح‌ترند.

امّا قوی‌تر بودن دلالت در اخبار برائت نسـبت به اخبار توقّف امری نامعلوم است علاوه بر اینکه کتاب و عقل که از جمله ادلّه برائت هسـتند، با وجوب توقّف تنافی ندارند. و اما آنچه (مجیب در جوابش) ذکر کرد که در صورت تعارض میان اخبار توقّف و برائت به تخییر رجوع می‌کنیم، منع آن (تعـارض) و تکـافؤ برای خصم ممکن است زیرا اخبـار توقّف به ملاـحظه اینکه با عامّـهٔ مخالف‌انـد بر اخبار برائت رجحان دارنـد چه آنکه طبق فرموده برخی عامّه به اتفاق کلمه در مورد بحث به برائت قائل‌انـد. (و به فرض تعارض بین آنهـا، قبول نـداریم که حکم تخییر باشـد و بتوان به مقتضـای آن، به هریـک از دو حکم رجوع نمود)، زیرا حکم در تعارض خبری، احتیـاط است، علاـوه بر اینکه تخییر ضـرری به قول اخباریهـا نمی‌زنـد، چون‌که ایشان نیز ادلّه وجوب احتراز از شـبهات را انتخاب و اختیار کرده‌اند.

ص: ۲۵۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که جوابهای دیگری را شیخ از اصولیین در برابر اخبار توقّف، نقل و نقد می‌کند.

مراد از (انّ ظاهر اخبار التوقّف حرمهٔ الحکم ... الخ) چیست؟

این است که: برخی (مثل: فاضل قمی در قوانین و صاحب فصول در فصول) گفته‌اند: اخبار توقّف، ظهور در وجوب توقف از فتوا دادن و حکم صادر کردن بدون علم دارد یعنی فتوی دادن به اینکه حکم واقعی مثلا ـ اباحه است و یا به حکم ظاهری فتوا دادن به اینکه مثلا شرب توتون علی الظاهر مباح است، حرام است و این مضمون با برائتی که مجتهدین به آن قائل‌اند، تنافی ندارد، چرا که ایشان مدّعی هستند که به این حکم علم داشته و ادلّه برائت دلیل و مستند آنهاست.

به عنوان نمونه می گویند: در حدیث زراره از امام باقر آمده است که: حق اللّه علی العباد ان یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون. روشن است که مقصود از یقول، دادن فتوا و صدور حکم است و نه عمل و کار، لذا به قرینه مقابله مقصود از یقفوا نیز توقف و خودداری از صدور حکم و دادن فتوی است. حاصل مطلب اینکه: منظور روایات حرمت فتوا بدون علم است و ما اصولیین نیز حرمت چنین فتوایی را قبول داریم، لکن مدّعی هستیم که در موارد شبهه به حکم ادلّه اربعه برای ما علم به اباحه ظاهریه حاصل می‌شود و بر اساس علم فتوا می‌دهیم. پس: مورد روایات، فتوای به غیر علم است و حال آنکه مورد بحث ما فتوای به اباحه از روی علم است و لذا ما نحن فیه تخصّصا از مورد روایات خارج است.

مراد از (انّ المراد بالتوقف، کما یشهد سیاق تلک الاخبار ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است از تقریر فوق مبنی بر اینکه: ظهور لفظ (توقف) در اخبار مزبور، به قرینه سیاق این است که: مکلّف باید در مورد شبهه از عمل خودداری کند و دست به ارتکاب نزند.

چه آنکه لفظ مزبور در مقابل (مضیّ) قرار دارد که معنایش ارتکاب است، پس معنای آن نیز در مقابل معنای آن یعنی: عدم ارتکاب است. بنابراین فتوای به برائت با (مضیّ) منطبق می‌شود و نه با (توقّف) در نتیجه این سخن حضرات که محتوی و مضمون این اخبار صرفا حکم نمودن و فتوی است درست نمی‌باشد. به عبارت دیگر: گاهی توقف در مقام فتوی و حکم است، که مجتهد حق ندارد در موارد شبهه، بدون علم حکم صادر کند و فتوی دهد و گاهی توقّف در مقام عمل است که مجتهد حق ندارد در موارد شبهه، بدون علم حکم صادر کند و فتوی دهد و گاهی توقّف در مقام عمل است که مجتهد حق ندارد امر مشتبه (مثل استعمال دخانیات) را مرتکب شود. یعنی: حکم و افتاء نیز به اعتبار اینکه عملی از اعمال است و در مورد شبهه عنوان عمل مشتبه الحکم برآن صدق می کند می‌تواند مصداقی از مفهوم توقف باشد.

به عبارت دیگر: با تعمیم کلمه (توقّف)، این کلمه هم بر عمل و هم بر افتاء هر دو منطبق می‌شود.

ص: ۲۵۷

حاصل کلام چیست؟

این است که: توقف به معنای ترک عمل است آن‌هم عملی که حکمش معلوم نیست، اعم از اینکه این عمل، از اعمال جوارح باشد و یا از سنخ اعمال جوانحی و قلبی همچون حکم و افتاء باشد.

قرائن و دلائل شیخ بر اینکه مراد از توقّف در اینجا توقف در عمل است چیست؟

۱- آنچه از کلمه (توقّف) به ذهن تبادر می کند، توقف در عمل است و نه فتوی به‌ویژه اینکه مخاطب این روایات تنها مجتهد نمی‌باشد، بلکه گاهی شامل عوام هم می‌شود.

۲- سیاق اخبار مزبور دلالت بر این دارد که مراد از توقف، توقف در عمل است، چرا که توقّف در برابر اقتحام در هلکه قرار گرفته است و اقتحام در هلکه یعنی: افتادن در هلاکت در اثر ارتکاب و عمل بنابراین توقف یعنی وارد نشدن و اقدام نکردن.

۳- شأن صدور این اخبار و یا مورد فراوان این روایات نیز توقّف در عمل است. فی‌المثل: آنجا که می‌فرماید: (لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهة) مراد توقف در عمل و ترک ازدواج است و نه توقف در فتوی.

مگر حکم و فتوی چند جنبه دارد؟

دو جنبه:

۱- اینکه حکم و فتوی به لحاظ اینکه قول مجتهد است از مقوله قول است، نه فعل و عمل.

۲- اینکه خود حکم و فتوی، فعلی از افعال مجتهد است و یکی از افعال واجبه بر مجتهد است.

چگونه می‌توان نظر شیخ را با توجه به دو جنبه مزبور بیان نمود؟

اینکه بگوییم: اخبار توقّف شامل توقف در فتوی از جنبه اول نیست، لکن به اعتبار جنبه دوّم که عمل بودن (یعنی: عمل من الافعال) مورد نظر است شامل حکم و فتوی هم می‌شود، پس مراد از توقف در اخبار توقّف در عمل و ترک عمل مشتبه الحکم است.

ایراد جناب شیخ از پاسخ فاضل قمی بر چه مبنایی است؟

مبنی بر این است که: توقّف در اخبار به معنای مطلق السکون و عدم المضیّ باشد که کنایه از این باشد که مکلّف حرکتی نکرده و فعلی را مرتکب نشود.

مبنای فاضل قمی در بیان توقّف چیست؟

این است که مراد از توقّف در اخبار مزبور، سکوت کردن از فتوی و عدم اذعان به مطلوبیّت و یا مبغوضیّت است.

حاصل بیان جناب قمی چیست؟

این است که: مکلّف به جهل و نادانی خویش اذعان داشته و پس از آن حکم به اصالت البراءة و یا به

ص: ۲۵۸

لزوم احتیاط نمایند.

به نظر شما حقّ با جناب فاضل است که توقّف را به معنای سکوت گرفته و یا پاسخ شیخ که آن را به معنای سکون گرفته؟

اگرچه توجیه شیخ نیز جالب است و لکن حق با جناب فاضل است که آن را به معنای سکوت گرفته است به این معنا که بر مکلّف مجتهد لازم است که از دادن فتوی در مورد شبهه ساکت شده و نسبت به حکم واقعی رأی از خود صادر ننماید، نه به اباحه و نه به حرمت.

به چه دلیل؟

به دلیل برخی از روایات: ۱- مثل موثقه سماعهٔ بن مهران از ابی الحسن موسی علیه السّلام: قال فی جملتها: و ما لکم و القیاس، انّما هلک من هلک من قبلکم بالقیاس ثم قال: اذ جاءکم ما تعلمون فقولوا به و ان جاءکم ما لا تعلمون فها و اهوی بیده الی فیه. ۲- و مثل روایت زراره:

لو ان العباد اذ جهلوا وقفوا و لم یجحده و لم یکفروا.

اگر اشکال شود که (توقّف) در برخی روایات مطلق است چه؟

بله در برخی روایات مطلق بوده و شامل سکون هم می‌شود، لکن لازم است به واسطه مقیّدات آنها را تقیید کرده تا مفادّ آن توقف از فتوی و سکوت از آن باشد.

مراد از (انّها ضعیفهٔ السّند ....) چیست؟

این است که: اخبار توقّف از لحاظ سند ضعیف بوده و حجیّت ندارد، بنابراین نمی‌توان به روایات مزبور عمل نمود.

پاسخ شیخ به جواب مذکور چیست؟

این است که: این سخن واضح البطلان است، چرا که بسیاری از این اخبار یا صحیحه هستند و یا حد اقل موثّقه و یا مقبوله، و هریک از این سه دسته که باشند از نظر محقّقین حجیّت دارند.

مراد از عبارت (انّها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس .... الخ) چیست؟

جواب دیگری از روایات توقف است مبنی بر اینکه روایات توقف عند الشبههٔ، مربوطاند به منع عمل برطبق قیاس و استحسان و اعتبارات عقلیّه.

منظور از این جواب چیست؟

این است که: در موارد شبهه و فقدان نصّ از اهل بیت علیهم السّلام، نباید به رأی خود و راههای غیر معتبره تکیه نموده و برای ارتکاب شبهه مجوّز درست کنید همان گونه که ما اصولیین به رأی و نظر خود و قیاس و استحسان عمل نمی‌کنیم، بلکه بر اساس ادله اربعه که بهترین طرق برای رسیدن به واقع‌اند، عمل کرده و

ص: ۲۵۹

حکم به اباحه ظاهریّه می کنیم.

نظر شیخ راجع به این جواب چیست؟

این است که: اگرچه مورد برخی از روایات توقّف، منع از عمل به قیاس و استحسان است و لکن بسیاری از روایات مزبور به قول مطلق فرموده‌اند: قف عند الشبهة

مراد از عبارت (انّها معارضة باخبار البراءة، و هی اقوی سندا و .... الخ) چیست؟

جواب دیگری است از اخبار توقف مبنی بر اینکه این روایات با روایات برائت در تعارض‌اند، چرا که یک دسته ارتکاب امر مشتبه را حرام می‌دانند و دسته دیگر مباح.

قانون متعارضین هم این است که: ابتدا باید میان آن دو جمع نمود و چنانچه جمع عرفی میان آن دو امکان نداشت (مثل: ما نحن فیه) نوبت به ترجیح می‌رسد.

یعنی: اگر یک دسته، از جهتی بر دسته دیگر رجحان داشت، آن را اخذ و طرف مرجوح را طرح نمود.

حال به نظر این گروه روایات برائت از جهاتی بر اخبار احتیاط رجحان دارند.

۱- از نظر سند، چرا که بیشتر این‌ها صحیحه و معتبرند.

۲- از نظر دلالت، چون دلالت آنها بر برائت اظهر است از دلالت اخبار توقّف بر احتیاط، چرا که احتمال ارشادیت دارند.

۳- از نظر پشتیبانی اخبار برائت به وسیله قرآن، سنت (اجماع) و عقل پشتیبانی می‌شوند.

حاصل مطلب اینکه بلاشک اخذ به راجح عقلا و شرعا لازم است.

حال اگر این دو دسته روایات متعارضه، متکافئه باشند، یعنی: هیچ‌یک رجحان نداشته باشد، نوبت می‌رسد به مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین که عند المشهور تخییر است. در این صورت ما اصولیها اخبار برائت را اختیار کرده و حکم به اباحه ظاهریّه می کنیم.

کدامیک از مرجّحاتی که ذکر شد داخلی و کدامیک خارجی است؟

مرجح شماره ۱ و ۲ داخلی و شماره ۳ خارجی نامیده می‌شود.

پاسخ شیخ به جواب مذکور چیست؟

این است که: جواب مذکور دچار اشکالات متعدّدی است از جمله اینکه:

۱- در ما نحن فیه نسبت به اکثر ادلّه برائت اعم از اخبار، آیات، اجماع و حکم عقل اصلا تعارضی در کار نمی‌باشد، چرا که این ادلّه ثابت می کردند که تا زمانی که بیانی نرسیده، عقاب قبیح است و شما مرخّص هستید که این معنا را اخباری‌ها نیز قبول دارند.

در حالی که بحث شما یعنی جمع بین الدلیلین و یا اخذ به راجح و یا تخییر و مباحث دیگر، فرع بر

ص: ۲۶۰

معارضه است. یعنی در صورتی که بپذیریم دو دلیل با هم متعارض‌اند جای این مباحث است.

۲- مطلب مزبور از مستقلّات عقلیّه است، منتهی اخباری‌ها می گویند:

ادلّهٔ التوقّف صلاحیت بیانیّت دارند، اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

در نتیجه: ادلّه توقّف واردند بر اکثر ادلـهٔ البراءهٔ، و موضوع آنها را از بین می‌برنـد. پس: میان دلیل وارد و مورود بالاجماع تعارضـی وجود ندارد.

اگر گفته شود که روایت مرسله صدوق که فرمود: «کل شـیء مطلق حتّی یرد فیه نهی»، به دلیل اینکه به طور مستقیم دلالت بر عدم وجوب احتیاط دارد صلاحیت معارضه با این اخبار را دارد؟ شیخ چه می گوید؟

می گوید: بله، و لکن روایت مزبور سـندش هم مرسله است و حال آنکه اخبار توقّف از لحاظ سند بر اخبار برائت رجحان دارند چرا که در میان آنها صحیحه و مقبوله وجود دارد.

در نتیجه: امر به تعارض و تکافؤ خاتمه نمی‌یابد و مجالی برای اجراء حکم متعارضین یعنی: تخییر باقی نمی‌ماند.

۳- هر دو دسـته روایت از لحاظ ظهور، ظهور قوی دارند و لذا اینکه شـما گفتید: اخبار برائت قوّت دلالتشان بیشتر است، نمی‌پذیریم چرا که در هر دو دسته احتمالات مختلفه وجود دارد.

۴- اینکه گفته شـد اخبار برائت دارای مرجحات خارجی و یا داخلیه دارند، قبول نداریم چرا که موضوع آیات، اجماع و حکم عقل، عدم البیان است و این منافاتی با وجوب توقّف مع البیان ندارد.

۵- اینکه گفته شد: در صورتی که متعارضـین متکافئین باشـند، به قاعده ثانویه تعارض یعنی تخییر مراجعه می‌کنیم، این تکافؤ را هم قبول نداریم، بلکه می گوییم:

این اخبار توقف‌اند که رجحان دارند، چرا؟ زیرا اخبار برائت موافق با نظر عامه است، چون‌که آنها عند الشبهه برائتی‌اند و حال آنکه اخبار توقّف مخالف عامه است. در نتیجه: اخبار علاجیه در ذکر مرجحات متعارضـین می گویند: خذ ما خالف العامّهٔ و دع ما وافقها. پس برد با اخبار توقّف است.

۶- سلّمنا که این دو دسـته اخبـار متکافئین باشـند و مقتضای قاعـده ثانویه نیز تخییر باشـد، می گوییم: در رابطه با تخثیر نیز دو دسـته روایت داریم: یک دسـته می گوید: فتخیّر احدهما و تدع الآخر دسته دیگر می گوید: احتیاط کن و توقّف نما. ما این دسته دوم یعنی احتیاط و توقف را اختیار می کنیم.

۷- سـلمنا که مقتضای قاعده ثانویه تخییر باشد و شما نیز اخبار برائت را اختیار کنید این مطلب ضرری به اخباریها نمی‌زند، چه آنکه این جماعت نیز به مقتضای همین تخییر عمل به اخبار توقّف را اختیار می کنند.

ص: ۲۶۱

متن: و منها: أنّ أخبار البراءة أخصّ، لاختصاصها بمجهول الحلّيّة و الحرمة، و أخبار التوقّف تشمل كلّ شبهة فتخصّص بأخبار البراءة.

و فيه: ما تقدّم(۱) من أنّ أكثر أدلّة البراءة بالاضافة الى هذه الأخبار من قبيل الأصل و الدليل، و ما يبقى و ان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكميّة التحريميّة مثل قوله عليه السّلام «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»(۲) لكن يوجد فى أدلّة التوقّف ما لا يكون أعمّ منه، فإنّ ما ورد فيه نهى معارض بما دلّ على الإباحة غير داخل فى هذا الخبر و يشمله أخبار التوقّف، فإذا وجب التوقّف هنا وجب فى ما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتأمّل.

مع أنّ جميع موارد الشبهة الّتى امر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيء محتمل الحرمة، سواء كان عملا أو حكما أم اعتقادا، فتأمّل.

و التحقيق فى الجواب ما ذكرنا.

ترجمه: و از جمله جوابهایی که داده شده این است که: اخبار برائت به دلیل اختصاصش به مجهول الحليّة (یعنی شبهه حکمیّه تحریمیّه) و الحرمة، اخصّ (از اخبار توقّف و احتیاط) است، و حال آنکه اخبار توقّف شامل هر شبهه‌ای می‌شوند، پس به واسطه اخبار برائت تخصیص می‌خورند.

ایراد شیخ به جواب فوق

همان است که قبلا گذشت و آن عبارت بود از اینکه اکثر ادلّه برائت نسبت به این اخبار (توقّف)، از قبیل اصل و دلیل‌اند، و آنچه (از ادلّه برائت) باقی می‌ماند، اگرچه علی الظاهر به شبهه حکمیّه تحریمیّه اختصاص دارند مثل این فرموده امام علیه السّلام که: (کل شيء مطلق حتی یرد فیه نهی)، لکن در میان ادلّه توقف هم اخباری یافت می‌شود که اعم نبوده و در مورد خاصّ وارد شده‌اند، چه آنکه موردی که در آن نهی معارض با اباحه وارد شده است داخل در اخبار مذکور نیستند، ولی اخبار توقّف شامل آنها می‌شود.

پس: وقتی توقّف در این مورد (مورد تعارض نصین) واجب است، به اجماع مرکب در غیر منصوص نیز واجب است از این گذشته تمام موارد شبهه که در آن امر به توقّف شده از این عنوان (یعنی: شيء محتمل الحرمة) خالی نیستند، چه مورد مزبور عمل باشد و چه حکم و چه اعتقاد و تحقیق در جواب از این تقریر همان است که قبلا ذکر کردیم.

۱- فى المطالب السابقة.

۲- عوالی اللآلی: ج ۳، ص ۱۶۶، ح ۶۰.

ص: ۲۶۲

تشریح المسائل

حاصل جوابی که در اینجا (از جانب جناب فاضل نراقی) از اخبار توقّف داده شده چیست؟

این است که: چون اخبار برائت اخصّ از ادلّه توقف‌اند، به مقتضای وجوب تقدم خاصّ بر عام لازم است که این اخبار را بر ادلّه توقّف ترجیح داده و به آنها عمل نماییم.

مراد جناب فاضل از اخبار برائت در اینجا چه روایاتی است؟

خصوص روایت عبد اللّه بن سنان است که جناب شیخ آن را قبلا نقل فرمود و آن عبارت است از (کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه).

حاصل فرموده جناب نراقی در ذیل حدیث مذکور چیست؟

این است که: نسبت میان روایات توقّف با اخبار برائت عموم و خصوص مطلق است. یعنی: اخبار برائت خاصّ‌اند و اخبار توقّف عام و لذا: تقدم الخاصّ علی العام و یخصّص العام بالخاص.

مراد جناب فاضل از مطلب فوق چیست؟

این است که روایات توقّف:

۱- به قول مطلق فرموده: قف عند الشّبهة، که قابل صدق بر هر فردی از افراد شبهه است.

۲- و به نحو عموم فرموده: الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام، که این عموم نیز شامل تمام افراد شبهه می‌شود اعم از شبهات اعتقادیّه، موضوعیّه، حکمیّه تحریمیّه و حکمیّه وجوبیه.

در حالی که روایات برائت بعد الفحص و الیأس به شبهات حکمیّه تحریمیّه اختصاص دارند و لذا اخصّ از آنها هستند حال در ما نحن فیه که اخبار برائت خاصّ‌اند (مراد روایت عبد اللّه بن سنان است) بر روایات توقف که عام‌اند مقدّم می‌شوند. در نتیجه: لازم است که اخبار توقّف را به وسیله روایت مزبور که اخصّ از آنهاست تخصیص داد و بدین ترتیب مطلوب را که حکم به برائت است، ثابت نمود.

پاسخ شیخ از جواب مزبور چیست؟

این است که:

اولا: این گونه نیست که اخبار برائت اخصّ از روایات توقّف باشند تا بر آنها مقدم گردند، بلکه مسئله به عکس است و نسبت اخبار برائت به ادلّه توقف مثل اصل است به دلیل لذا اگر ادلّه توقّف را تمام بدانیم با وجود آنها جایی برای تمسّک به اخبار برائت باقی نمی‌ماند.

ثانیا: تقدّم خاصّ بر عام از باب جمع عرفی و به حکم بناء عقلاء، فرع بر وقوع معارضه میان دو دلیل است، و حال آنکه نسبت به اکثر اخبار برائت و بلکه ادلّه برائت تعارضی در کار نیست بلکه اخبار توقّف بر آنها وارد شده و موضوعشان را نابود می‌کنند.

ص: ۲۶۳

یعنی: در دلیل وارد و مورود یا حاکم و محکوم سخن از نسبت‌سنجی و عموم و خصوص بودن میان آنها نمی‌باشد، بلکه دلیل وارد اگر عام هم باشد باز مقدّم بر دلیل مورود است.

پس تکلیف حدیث (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی ...) چه می‌شود؟

مورد این حدیث تنها شبهه حکمیّه تحریمیّه است و حال آنکه اخبار توقف هم شامل شبهه حکمیّه تحریمیّه می‌شود و هم شامل سایر موارد شبهه از قبیل موضوعیه و حکمیّه وجوبیه. پس: خبر مذکور اخصّ از اخبار توقف می‌شود و در تعارض با آنها نیست ولی درعین‌حال می گوییم:

اگر این خبر خاصّ باشد و اخبار توقّف عام، لکن احکام عام و خاص جهت مقدم نمودن حدیث مزبور بر اخبار توقف میان این‌ها جاری نمی‌شود، چرا؟

زیرا برخی از موارد شبهه حکمیّه تحریمیّه هستند که مشمول حدیث (کل شیء مطلق) نمی‌شوند ولی مشمول اخبار توقف می‌باشند و آن شبهه حکمیّه تحریمیّه‌ای است که منشأ آن تعارض نصّین باشد و نه فقدان نصّ، چرا؟ زیرا لفظ (کل شیء مطلق ...) تنها بر مورد فقدان نصّ انطباق دارد بدین خاطر نمی‌توان اخبار توقف را اعم از این حدیث دانست و حدیث مزبور را خاص. چه آنکه اصلا حدیث مزبور شامل مورد مذکور نمی‌شود تا اینکه اخبار توقّف به اعتبار شمولشان نسبت به این مورد و غیر آن اعم فرض شوند.

حاصل کلام و نتیجه مطالب فوق چیست؟

این است که: عمومیّت اخبار توقّف نسب و اضافی است و در چنین مواردی حکم عام و خاصّ جاری نمی‌شود و لذا:

اولا: در مورد شبهه حکمیّه تحریمیّه‌ای که منشأ آن تعارض نصّین باشد، باید به اخبار توقف عمل نمود یعنی باید در آن توقف و احتیاط کرد.

ثانیا: پس از لزوم توقف در این مورد در مورد فقدان نصّ نیز الزاما باید به احتیاط و اخبار توقّف عمل کرد، چرا؟ زیرا:

۱- کسی که در شبهه تحریمیّه حکمیّه‌ای که منشأ شبهه در آن تعارض نصّین باشد به توقّف عمل کرده، در فقدان نصّ هم آن را دلیل قرار داده است.

۲- و کسی که در فقدان نصّ به برائت عمل کرده در تعارض نصّین هم آن را مدرک قرار داده است.

پس: اجماع مرکّب بر عدم جواز تفصیل منعقد می‌باشد، و لذا در مورد بحث یعنی شبهه تحریمیّه توقّف لازم است.

مراد از عبارت (مع ان جمیع موارد الشبهة التی امر فیها .... الخ) چیست؟

اشاره به دومین جواب کرده می گوید:

ص: ۲۶۴

اساسا نسبت میان اخبار توقف و حدیث (کل شیء مطلق) تباین می‌باشد، چرا که تمام موارد شبهه‌ای که در آنها امر به توقف آمده، عنوان محتمل الحرمهٔ را دارد که بر اساس این اخبار حکمشان توقف است در حالی که به نصّ (کلی شیء مطلق)، حکم موردی که عنوان مذکور برآن منطبق باشد اباحه و برائت است.

پس: بین اخبار توقّف و حدیث مزبور تباین کلّی است، چون اخبار مزبور ارتکاب محتمل الحرمهٔ را مورد نهی قرار داده‌اند، لکن خبر مذکور حکم به اباحه و جواز آن کرده است.

عبارت اخرای مطلب اخیر چیست؟

این است که: در تمام موارد شبهه که ما امر به توقّف شده‌ایم، اعم از اعتقادیه، حکمیّه، وجوبیّه و تحریمیّه می‌توانیم شبهه تحریمیّه درست کنیم تا مشمول حدیث (کل شیء)، قرار گرفته و نتیجهٔ اخصّ از اخبار توقّف نباشد، بلکه مساوی و مباین با آن باشد.

در تبیین مطلب مذکور مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- در مورد استعمال دخانیات می گوییم: این عملی است مشتبه الحرمهٔ.

۲- در مورد شبهه وجوبیّه می گوییم حکم به برائت و فتوی به اباحه محتمل التحریم است.

۳- در مورد شبهات اعتقادیه می گوییم این اعتقاد قلبی فعلی است که مشتبه الحرمهٔ است.

مراد از (فتأمّل) در عبارت (بالإجماع المرکب فتأمّل ....) چیست؟

۱- شاید اشاره باشد به اینکه اجماع مرکب مسلّم نیست، چه آنکه کسانی هستند که در مورد فقدان نصّ قائل به برائت‌اند، لکن در جایی که منشأ شبهه تعارض نصّین است، توقّف است.

۲- و شاید اشاره باشد به اینکه در مورد فقدان نصّ، بالإجماع می‌توان برائت را جاری نمود و دلیلش هم، همین روایت جناب صدوق است.

حال هرکس که در مورد فقدان نصّ قائل به برائت شده در تعارض نصّین نیز به آن قائل است، ناگزیر اجماع مرکب مقتضی است که در مورد مزبور هم به برائت عمل کند.

مراد از (فتأمّل) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره به این باشد که در شبهات اعتقادیّه و وجوبیّه احتمال حرمت معنا ندارد، زیرا اگر منظور اعتقاد و حکم نسبت به واقع و نفس الامر باشد، احدی به آن قائل نیست تا اینکه احتمال حرمت بیاید.

و اگر منظور اعتقاد و حکم به حسب ظاهر است، بر اساس ادلّه معتبره ظاهریّه که این محتمل التحریم نیست، بلکه قطع به عدم عقاب داریم.

بنابراین پاسخ سوم خود ما (شیخ) نیز ناتمام است، پس همان جواب اوّل بهتر است.

ص: ۲۶۵

متن: الثالثة: ما دلّ على وجوب الاحتياط و هى كثيرة:

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال «بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد» فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك، فلم أدر ما عليه. قال «إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا»(۱).

و منها: موثّقة عبد اللّه بن وضّاح- على الأقوى- قال:

كتبت الى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عنّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمرة و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فاصلّى حينئذ و افطر ان كنت صائما أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة الّتى فوق الجبل؟ فكتب عليه السّلام: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك»(۲). فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام «و تأخذ» بيان لمناط الحكم، كما فى قولك للمخاطب «أرى لك أن توقّى دينك و تخلّص نفسك»، فتدلّ- على لزوم الاحتياط مطلقا.

و منها: ما عن أمالى المفيد الثانى ولد الشيخ- بسند كالصحيح- عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السّلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»(۳).

و ليس فى السند إلّا علىّ بن محمّد الكاتب الّذى يروى عنه المفيد.

و منها: ما عن خطّ الشهيد رحمه اللّه فى حديث طويل عن عنوان البصرىّ عن أبى عبد اللّه عليه السّلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، و ايّاك أن تسألهم تعنّتا و تجربة، و إيّاك أن تعمل برأيك شيء، و خذ الاحتياط فى جميع امورك ما تجد إليه سبيلا، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبتك عتبة للناس»(۴).

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه اللّه و حكى عن الفريقين من قوله:

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنّك لن تجد فقد شيء تركته للّه عزّ و جلّ»(۵).

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه اللّه أيضا من قوله عليه السّلام:

۱- ؟

۲- وسائل الشيعة: ج ۳ ص ۱۲۹ ب ۱۶ من أبواب المواقيت ح ۱۴.

۳- أمالى الطوسى: ج ۱ ص ۱۰۹.

۴- وسائل الشيعة: ج ۱۸ ص ۱۲۷ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ح ۵۴.

۵- ذكرى الشيعة: ص ۱۳۸ س ۱۶، مع حذف ذيل الحديث و أرسله الكراجكىّ كاملا بألفاظه فى كنز الفوائد: ج ۱ ص ۳۵۱، و حكاه عن الفريقين فى الحدائق: ج ۱ ص ۷۶.

ص: ۲۶۶

«لک أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدینک»(۱).

و منها: ما أرسل أیضا عنهم علیهم السّلام: «لیس بناکب عن الصّراط من سلک سبیل الاحتیاط»(۲).

ترجمه:

(طائفه سوم از اخبار دالّه بر توقّف)

روایاتی هستند که بر وجوب احتیاط دلالت دارند، درحالی‌که (تعدادشان) بسیار است از جمله: روایت عبد الرحمن بن حجّاج است که می‌گوید:

از حضرت ابو الحسن (امام موسی کاظم)، راجع به دو مردی که در حالت احرام صیدی را شکار کردند، پرسیدم که: آیا جزاء و کفّاره میان این دو مشترک است و یا بر هریک از این دو کفّاره‌ای علی‌حده است؟

امام فرمودند:

بلکه بر هریک از آن دو واجب است که جزاء و کفّاره صید را جداگانه بدهند.

عرض کردم:

برخی از دوستان راجع به حکم این مسئله از من پرسیدند و حال آنکه نمی‌دانستم در جواب چه بگویم حضرت فرمودند:

هرگاه به مثل این سؤال مبتلا شدید و حکمش را ندانستید، پس بر شما لازم است احتیاط کنید،

تا اینکه بپرسید و به آن علم پیدا نمایید و از جمله:

روایت عبد اللّه بن وضّاح است که علی الاقوی موثّقه است: او می‌گوید:

محضر عبد صالح، امام موسی بن جعفر نوشتم:

قرص آفتاب از نظر ما ناپدید شده و تاریکی شب روی آورده و بلندی شب رو به ازدیاد گذاشته و قرص خورشید و نورش به کلّی از ما مستور گشته، و تنها سرخی آن بر بالای کوه نمایان است، مؤذّن‌ها شروع به اذان کرده‌اند، آیا در این هنگام می‌توانم نماز بخوانم و یا اگر روزه دارم افطار کنم و یا باید صبر کنم تا سرخی بالای کوه زائل شود؟

امام مرقوم فرمودند: رأی من برای شما این است که منتظر بوده تا سرخی زائل گردد و در دینت به احتیاط اخذ نما.

ظاهر کلام حضرت علیه السّلام یعنی (و تأخذ ....)، بیان ملاک و مناط حکم (یعنی: لزوم صبر تا زوال حمره)

۱- ذکری الشیعهٔ: ص ۱۳۸ س ۱۸.

۲- أرسله البحرانیّ فی الحدائق: ج ۱ ص ۷۶.

ص: ۲۶۷

است (پس علّت آن وجوب احتیاط است) چنانچه وقتی شما به مخاطب خود می گویید: رأی من درباره تو این است که بدهی خود را داده و نفس خود را رها کنی، معنایش این است که پرداخت بدهی واجب و لازم است. پس (حدیث شریف) دلالت بر لزوم احتیاط به طور مطلق دارد چه در مورد سؤال و چه در موارد دیگر شبهه.

و از جمله این روایات: خبری است از مفید ثانی، فرزند شیخ طوسی (قدس سرهما) در امالی به سندی که در حکم صحیح است و از امام رضا علیه السّلام نقل نموده:

ایشان می گوید: امام علی علیه السّلام به کمیل بن زیاد فرمودند:

برادر تو دین تو می‌باشد، پس تا آنجا که می‌توانی برای آن احتیاط کن در سند این حدیث تنها علی بن محمّد نویسنده و کاتب است که مرحوم مفید از او نقل نموده و از جمله روایات:

روایتی است به خط شهید اوّل رحمه اللّه در ضمن حدیثی طولانی از عنوان بصری از ابی عبد اللّه علیه السّلام که در این حدیث شریف می‌فرمایند:

آنچه را نمی‌دانی از دانایان سؤال کن، برحذر باش که از ایشان مطلبی را به خاطر آزمایش و یا گرفتار کردن (شان) بپرسی، از عمل نمودن به رأی خود اجتناب کن و در تمام امور احتیاط را مراعات کرده و حتّی الامکان به آن عمل نما و از فتوا دادن بدون علم فرار کن، همان‌طور که از شیر درنده فرار می‌نمایی و هرگز گردن خود را آستانه برای مردم قرار مده.

و از جمله روایات:

روایت مرسله‌ای است منقول از جناب شهید اوّل رحمه اللّه، که از دو طائفه یعنی: شیعه و سنی حکایت شده و آن این است که امام علیه السّلام فرمودند:

آنچه مورد شک و تردید است واگذار و به سراغ امری که مشکوک نیست برو، زیرا امری را که برای خدای عزّ و جلّ ترک می کنی، هرگز فقدانش را نخواهی دید و از جمله روایات:

حدیث مرسله‌ای است منقول از شهید اوّل و آن فرموده امام علیه السّلام است که:

برای تو است که به قطع و یقین بنگری و در دینت احتیاط نمایی.

و از جمله روایات: حدیث مرسله دیگری است منقول از شهید اوّل از ائمه علیهم السّلام که فرموده‌اند: هرگز کسی که طریق احتیاط را بپیماید از طریق مستقیم منحرف نمی گردد.

ص: ۲۶۸

تشریح المسائل

حاصل مطلب در این مبحث چیست؟

بررسی سومین دسته از روایاتی است که اخباریین جهت اثبات وجوب احتیاط به آنها تمسّک نموده و از آنها به احادیث احتیاط تعبیر می‌شود، برداشت حضرات از این احادیث این است که:

از سوی ائمه علیهم السّلام در موارد شبهه ما امر به احتیاط شده‌ایم.

امر ظهور در وجوب دارد.

در نتیجه: احتیاط واجب است.

پس می گویند:

احتیاط واجب است.

احتیاط به دوری جستن از مشتبه است.

در نتیجه: احتیاط و دوری جستن از مشتبه واجب است و هذا هو المطلوب.

این همه آن چیزی است که حضرات اخباری در صدد اثبات آن‌اند، و لذا ما تنها به پاسخ‌های شیخ از استدلال و تمسّک اخباریها به این روایات می‌پردازیم.

محل شاهد در صحیحه عبد الرّحمن بن حجاج چیست؟

فراز (اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألوا و تعلموا) می‌باشد که:

در آن امر به احتیاط شده است.

امر به احتیاط در امور مجهول و مشتبه شده است.

امر ظهور در وجوب دارد.

پس: احتیاط عند الشبهة واجب است.

قبل از پاسخ شیخ به استدلال مزبور مقدمهٔ بفرمایید شک بطور کلّی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- گاهی شک ما در اصل تکلیف است یعنی: اصلا نمی‌دانیم که آیا نسبت به فلان واقعه و حادثه وجوبی و یا .... در اسلام هست و یا نه؟ که این را شبهه بدویّه می‌نامند.

۲- و گاهی شک ما در مکلّف به (یعنی: متعلّق تکلیف) است، با علم اجمالی به اصل تکلیف یعنی:

می‌دانیم که نسبت به فلان واقعه وجوب و یا حرمتی وجود دارد و لکن نمی‌دانم که آیا حکم مزبور به این واقعه تعلّق گرفته و یا به آن دیگری.

به عبارت دیگر نمی‌دانم کدام موضوع و یا واقعه متعلّق حکم اسلام واقع شده است.

ص: ۲۶۹

آنجا که شک ما در مکلّف به است خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی دوران بین المتباینین است یعنی میان دو طرف شبهه هیچ‌گونه قدر جامعی وجود ندارد و نسبت به هم متباین‌اند فی المثل:

۱- نمی‌دانم که آیا وجوب به ظهر تعلّق گرفته و یا به جمعه.

۲- یا نمی‌دانم که آیا حرمت به غضب تعلّق گرفته و یا سرقت.

۳- و گاهی دوران بین اقلّ و اکثر است یعنی یک قدر مشترکی که همان اقل باشد در طرفین شبهه وجود دارد.

حال اگر اقل واجب باشد که اقل وجود دارد و اگر اکثر (در واقع) واجب باشد، باز اقلّ در ضمن اکثر وجود دارد.

دوران میان اقل و اکثر خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- گاهی اقلّ و اکثر استقلالی است. یعنی: هریک از اقل و اکثر بطور مستقل واجب است و این در مواردی است که اگر در واقع اقل واجب باشد که با اتیان آن (اقل)، مطلوب حاصل می‌شود و اگر در واقع اکثر واجب باشد و ما اقل را اتیان کنیم به همان نسبت برائت ذمه حاصل شده و دارای اثر است فی المثل شما مردّد می‌شوی که آیا به پدرت ۵۰۰ تومان بدهکاری و یا ۱۰۰۰ تومان در اینجا:

اگر در واقع پرداخت اکثر یعنی ۱۰۰۰ تومان واجب باشد و شما ۵۰۰ تومان را که اقل است پرداخت نمایی، به همان نسبت ۵۰۰ تومان قرض خود را اداء کرده‌ای نه بیشتر، و هکذا در فرائض.

۲- و گاهی اقلّ و اکثر ارتباطی است.

یعنی: اقلّ فاقد استقلال بوده، بلکه مرتبط به اکثر است و در حقیقت یک واحد به هم پیوسته‌اند و این در مواردی است که اگر فی‌الواقع اکثر واجب باشد و شما اقلّ را اتیان کنی، گویا هیچ کاری انجام نداده‌ای، به عبارت دیگر اتیان به اقل ارزشی ندارد.

فی‌المثل: شما شک داری که آیا نماز با سوره واجب است و یا بی‌سوره، در اینجا اگر شما نماز بدون سوره بخوانی و در واقع نماز با سوره واجب باشد، نماز شما فاقد ارزش است.

ص: ۲۷۰

متن:

و الجواب أمّا عن «الصحيحة»، فبعدم الدلالة، لأن المشار إليه فى قوله عليه السّلام: «بمثل هذا» إما نفس واقعة الصيد، و إمّا أن يكون السؤال عن حكمها.

و على الأوّل: فان جعلنا المورد من قبيل الشك فى التكليف، بمعنى أنّ وجوب نصف الجزاء على كلّ واحد متيقن و يشك فى وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردّد بين الأقلّ و الأكثر، و قضاء الفوائت المردّدة. و الاحتياط فى مثل هذا غير لازم بالاتفاق، لأنّه شك فى الوجوب. و على تقدير قولنا بوجوب الاحتياط فى مورد الرواية و أمثاله ممّا ثبت التكليف فيه فى الجملة، لأجل هذه الصحيحة و غيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلا له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأسا.

و إن جعلنا المورد من قبيل الشّك فى متعلّق التكليف، و هو المكلّف به، لكون الأقلّ على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال، نظير وجوب التسليم فى الصلاة، و الاحتياط هنا و ان كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضا، إلا أنّ ما نحن فيه من الشبهة الحكميّة التحريميّة ليس مثلا لمورد الرواية، لأنّ الشكّ فيه فى أصل التكليف.

هذا مع أنّ ظاهر الرواية التمكّن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال و التعلّم فيما بعد. و لا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط فى هذه الواقعة الشخصيّة حتّى تعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر: أنّه إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعة- كما هو الثانى من شقّى الترديد- فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، و إن اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلا حتّى بالاحتياط فكذلك.

و أمّا عن «الموثّقة»: فبأنّ ظاهرها الاستحباب. و الظاهر أنّ مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعيّة، لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعة أمارة عليها، لأنّ إرادة الاحتياط فى الشبهة الحكميّة بعيدة عن منصب الامام عليه السّلام لأنّه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله. و لا ريب أنّ الانتظار مع الشكّ فى الاستتار واجب، لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة. فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاكّ فى براءة ذمّته عن الصوم و الصلاة، و يتعدّى منه إلى كلّ شاكّ فى براءة ذمّته عمّا يجب عليه يقينا، لا مطلق الشاكّ، لأنّ الشاكّ فى الموضوع الخارجيّ مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريّين أيضا. و هذا كلّه على تقدير القول بكفاية استتار القرص فى الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقيّة.

ص: ۲۷۱

ترجمه:

پاسخ شیخ از دسته سوم اخبار دالّه بر توقّف

۱- اما پاسخ از صحیحه:

به عـدم دلالـت این روایـات بر وجوب توقّف است، چون‌که مشارالیه در کلام امام علیه السّـلام یعنی: (بمثل هـذا)، یا همان واقعه‌ای است که سائل سؤال کرده، یعنی: حادثه صید، و یا حکم آن بوده که سائل مورد پرسش قرار داده است.

الف: بنا بر فرض اوّل: اگر مورد صـحیحه را از قبیل شکّ در تکلیف قرار دهیم، به این معنا که وجوب نصف کفاره بر هریک متیقّن بوده و شـک در لزوم نصف دیگر بر آنهـا است مورد سؤال در این فرض، از قبیـل وجوب اداء دین است که مردّد میـان اقـل و اکـثر است و یا مثل قضاء نمازهای فوت شده است که مردّد میان کما و زیاد است.

در این سـنخ از موارد به اتفـاق مجتهـدین و اصولیین احتیاط لازم نیست، چرا که شک در وجوب بوده و بـدین ترتیب شـبهه وجوبیّه است.

و به فرض آنکه در این موارد و امثـال آن یعنی: مواضـعی که اجمالاـ تکلیفی در آن ثـابت است به واسـطه این صـحیحه و یا غیر آن احتیاط را واجب بدانیم و لکن مورد سـخن ما یعنی: شـبهه تحریمیّه (همچون شرب توتون) مثل مورد روایت نمی‌باشد، زیرا در محل کلام اصلا تکلیفی ثابت نمی‌باشد.

ب: و اگر مورد صـحیحه را از قبیل شکّ در متعلّق تکلیف یعنی مکلّف به قرار دهیم به خاطر اینکه اقل به فرض وجوب اکثر وجوب مسـتقلّی ندارد و بلکه نظیر وجود سلام در نماز می‌باشد، و اگرچه (در این فرض) وجوب احتیاط رأی و نظر برخی از مجتهدین مثل اخباریهاست لکن ما نحن فیه یعنی: شـبهه حکمیّه تحریمیّه، مثل مورد روایت نیست، زیرا شک در محل بحث نسـبت به اصل تکلیف است، علاوه بر اینکه ظاهر روایت (بیانگر) توانایی سائل بر اسـتعلام حکم واقعه به واسـطه سؤال کردن و فراگرفتن است، و در چنین موردی هیچ مضایقه‌ای از قول به وجوب احتیاط تا فراگرفتن مسئله وجود ندارد و توقف و احتیاط مستحسن، بلکه لازم است.

و از شـرحی که داده شـد، روشن می‌شود که اگر مشارالیه (هـذا)، سؤال از حکم واقعه باشـد، چنانچه شقّ دوم تردید همین بود، اگر مراد از احتیـاط در حکم، فتوی دادن به آن باشـد، نفعی در مـا نحن فیه (یعنی: مورد بحث) نـدارد، و اگر مراد از احتیـاط اجتنـاب از اصل فتوی دادن در شبهه باشد، حتّی از فتوای به احتیاط باز نافع در مورد بحث نمی‌باشد.

ص: ۲۷۲

۲– اما پاسخ شیخ از موثقه

این است که: ظاهر موثّقه (به قرینه کلمه اری لک ان تنتظر)، استحباب (احتیاط) است، و به حسب ظاهر مراد امام علیه السّلام در این حدیث، به دلیل عدم استتار کامل قرص خورشید، در حالی که سرخی مرتفع بالای کوهها و پهنای آسمان علامت آن (عدم استتار کامل است) احتیاط در شبهه موضوعیّه است، زیرا (دستور بر) احتیاط در شبهات حکمیه از منصب امام علیه السّلام بعید است، چرا که حضرتش جاهل به حکم را بر جهل و نادانی تقریر و تثبیت نمی‌فرماید (و لذا می‌توان گفت: مورد حدیث در جایی بوده که سائل در استتار قرص شک داشته، یعنی علم به دخول شب برایش حاصل نبوده)، و بلاتردید در چنین موردی (احتیاط و) انتظار واجب است، زیرا مقتضای استصحاب عدم لیل و اشتغال یقینی به روزه و قاعده اشتغال به نماز تماما همین است.

پس (در حدیث شریف)، مخاطب به احتیاط، همان شک‌کننده در برائت ذمّه‌اش از روزه و نماز است، (که حکمش لزوم احتیاط و مراعات قاعده اشتغال است) سپس این حکم از مورد حدیث به هرکسی که اشتغالش به تکلیف، یقینی و برائتش از آن مشکوک بوده سرایت داده می‌شود، نه به مطلق شاک، چه آنکه شاکّ در موضوع خارجی با عدم علمش به تکلیف، احتیاط بر او واجب نیست و اخباری و اصولی در این حکم اتفاق دارند.

این تقریر (که تا بدینجا شد) تمامش مبتنی بر قول به کفایت استتار قرص در (تحقّق) غروب است و اینکه مراد از حمره در (حدیث) غیر از حمره مشرقیه یعنی حمره مغربیه باشد.

ص: ۲۷۳

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید مراد از عبارت (امّا نفس واقعهٔ الصید) چیست؟

این است که: مورد سؤال صرفا واقعه صید بوده است و نه هر موضوعی که مجهول الحکم است.

ادلّه و اصول دالّه بر لزوم احتیاط در صحیحه چیست؟

۱- اینکه مکلّف قبل از حصول شک قاطع بود بر اینکه شب داخل نشده و روز حاصل است حال در ظرف شک نیز استصحاب عدم دخول لیل و بقاء نهار وی را ملزم به این می‌کند که شب را غیر دخل و روز را مستمرّ بداند.

۲- اینکه اشتغال ذمّه‌اش به روز یقینی و قطعی است و لذا اگر در حین شک افطار نماید جواب این اشغال را نداده و یقین به فراغ ذمّه پیدا نمی‌کند. پس قاعده اشتغال ذمّه به روزه مقتضی است که احتیاط و صبر نماید.

۳- ذمّه او به نماز قطعا مشغول است، و لذا اگر در زمان شک، به نماز مغرب بایستند برای او محرز نیست که ذمّه‌اش از اشتغال قطعی به نماز مغرب فارغ شده و یا اینکه همچنان باقی است.

حال چون قاعده اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی است و بلاتردید فراغ یقینی به صبر و انتظار و علم به دخول شب حاصل می‌شود، پس احتیاط و انتظار واجب است.

با توجّه به ادلّه لزوم احتیاط در صحیحه چه کسی واقعا مکلّف به احتیاط است؟

کسی که اشتغالش به تکلیف قطعی و فراغش از آن احتمالی و شکّی است، البته می‌توان از این مورد تعدّی کرده و هرکس را که شک در فراغ ذمّه‌اش باشد، موظف به احتیاط نمود، و لو در موردی که هم‌زمان با شک مزبور، در موضوع نیز شک داشته باشد اما مطلق شاک را و لو اینکه شکش از قبیل شک مذکور نبوده باشد و ادلّه‌ای هم بر لزوم احتیاط در آن اقامه نشده باشد، نمی‌توان موظف به احتیاطش نمود.

بلکه باید گفت در قسم اول از شبهه موضوعیّه (که به دو نحو ممکن است پیش بیاید) خود اخباریها نیز احتیاط را واجب نمی‌دانند.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که مورد حدیث لزوم احتیاط در شک در فراغ ذمّه است و محلّ بحث شبهه بدوی و آنجایی است که اشتغال ذمّه به تکلیف رأسا مجهول و مشکوک است و لذا نمی‌توان به حدیث مزبور تمسّک کرده و وجوب احتیاط را در آن اثبات نمود.

حال بفرمایید نظر و رأی اصولی‌ها در باب شک در تکلیف، و شک در باب مکلّف به و دوران بین المتباینین و در شک در باب مکلّف به دورانین اول و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

ص: ۲۷۴

۱- در باب شک در تکلیف نوعا برائتی شده‌اند، که ادلّه آنها مورد بررسی قرار گرفت.

۲- در باب شک در مکلّف به و دوران بین المتباینین نوعا احتیاطی شده‌اند، که ادلّه آنها در جای خود مورد بررسی واقع خواهد شد.

۳- در باب شک در مکلّف به میان اقل و اکثر استقلالی، نوعا می گویند:

اقلّ که قدر متیقّن است واجب و در ما زاد که مشکوک است، اصل برائت را جاری می کنیم که ادلّه این نیز بررسی خواهد شد.

۴- و در باب شک در مکلّف به و در دوران میان اقلّ و اکثر ارتباطی نوعا می گویند:

باید احتیاط کرده و به جانب اقلّ اکتفا نکرد، بلکه باید جانب اکثر را گرفت، که البتّه ادلّه این نیز بررسی خواهد شد.

حال با توجه به مقدماتی که گذشت پاسخ شیخ به صحیحه مزبور چیست؟

می‌فرماید: اینکه امام علیه السّلام فرمود: (إذا اصبتم بمثل هذا ....)، در مشارالیه هذا دو احتمال وجود دارد:

۱- اینکه مشارالیه آن، همان واقعه‌ای باشد که مورد روایت باشد، یعنی: هرگاه به مثل این عمل که صید باشد مبتلا شدید .....

۲- اینکه مشارالیه آن همان سؤال از حکم واقعه باشد، یعنی: مادامی که برخورد می کنید به سؤال از حکم این واقعه و امثال آن و حکم را نمی‌دانید، پس احتیاط بر شما واجب است.

کدامیک از دو احتمال به ظاهر حدیث نزدیکتر است؟

احتمال دوّم، و لکن هر دو احتمال می‌رود و باید مورد بررسی قرار بگیرند.

آیا مورد روایت از قبیل شک در اصل تکلیف است؟

خیر، زیرا به اصل کفاره علم و یقین وجود دارد.

آیا مورد صحیحه از قبیل دوران بین المتباینین است؟

خیر، چون علی کلّ حال نصف کفاره بر هریک از قدر متیقّن است و ما زاد برآن مشکوک پس یا باید گفت یا از قبیل اقلّ و اکثر استقلالی است و یا از قبیل اقلّ و اکثر ارتباطی.

حال:

۱- اگر مورد روایت را از باب اقلّ و اکثر استقلالی قرار دهیم، قطعا نصف جزاء بر هریک واجب است و لکن نصف دیگر مشکوک است یعنی نمی‌دانیم که واجب است، یا نه؟

در مورد اخیر چه باید گفت:

می‌فرماید:

ص: ۲۷۵

اولاـ در این‌گونه موارد بالاجماع، احتیاط واجب نمی‌باشد حتی اخباری‌ها نیز قائل به احتیاط در اینجا نیستند، چرا که مسئله از شبهات وجوبیّه است.

ثانیا: سلّمنا که به حکم صحیحه مزبور و یا احادیث دیگر، در این‌گونه موارد احتیاط واجب باشد این دلیل نمی‌شود که در ما نحن فیه (یعنی شبهه تحریمیّه)، نیز بعد الفحص و الیأس، احتیاط واجب باشد چون قیاس مع الفارق است. چرا؟ زیرا در مورد حدیث به صورت فی‌الجمله، اگرچه نسبت به اقلّ، تکلیفی ثابت است و حال آنکه در ما نحن فیه. شک در اصل ثبوت تکلیف است.

پس: اگر در مواردی که فی‌الجمله تکلیف وجود دارد احتیاط واجب باشد، چه دلیلی دارد که در موارد شک بدوی نیز احتیاط واجب باشد، و لذا قیاس مع الفارق است.

۲- و اگر مورد روایت را از باب اقلّ و اکثر ارتباطی قرار دهیم که نوعا علماء در این مورد احتیاطی هستند می‌گوییم:

باز هم در اینجا یک قیاس مع الفارق صورت گرفته است، چون‌که اگر در موارد اقل و اکثر ارتباطی که به اصل تکلیف علم اجمالی داریم احتیاط واجب باشد چه دلیلی دارد بر اینکه در موارد شک در اصل تکلیف تحریمی نیز احتیاط واجب باشد؟

اگر گفته شود مورد حدیث در جایی است که شخص متمکن از استعلام و طلب علم از امام است چون‌که فرمودند: فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألوا و تعلموا، چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوییم: بله ولی ما نحن فیه و مورد بحث ما در موارد عدم تمکّن است.

می‌گوییم: اگر در مقام تمکّن از سؤال و طلب العلم، احتیاط واجب باشد چه دلیلی است بر اینکه در موارد عدم تمکّن و بعد الفحص و الیأس نیز احتیاط واجب باشد.

پس: بنا بر احتمال اوّل، این صحیحه از آنچه ما در صدد اثبات آن هستیم بیگانه است.

مورد حدیث بنا بر احتمال دوم که مشارالیه (هذا)، سؤال از حکم باشد می‌تواند مثبت نظر اخباری باشد؟

می‌پرسیم اینکه امام علیه السّلام فرمود: فعلیکم الاحتیاط، مراد چیست؟

اگر مراد این باشد که به وجوب احتیاط ظاهری فتوی دهید تا اینکه سؤال کنید و بدانید، می‌گوییم: این مثبت نظر شما اخباریها نیست. چرا؟ زیرا:

اگر در موارد تمکّن از استعلام که مورد روایت است فتوی به احتیاط لازم باشد چه دلیلی است بر اینکه در ما نحن فیه که در موارد عدم تمکّن است فتوای به احتیاط نیز واجب باشد.

و اگر مراد امام علیه السّلام این باشد که احتیاط کنید، یعنی: توقف کرده و فتوی ندهید، نه به حکم واقعی و نه

ص: ۲۷۶

به حکم ظاهری می گوییم: وجوب توقف در موارد تمکّن از استعلام که مورد حدیث باشد دلیل آن نمی‌شود که در موارد فحص و یأس و عدم تمکّن نیز که ما نحن فیه است، احتیاط و توقّف واجب باشد.

پس: حدیث مذکور از مورد بحث ما اجنبی است و مثبت نظر اخباری نیست.

مراد از عبارت (علی الاقوی) در موثّقه عبد اللّه بن وضّاح چیست؟

کلمه مزبور ناظر به موثقه است یعنی اقوی این است که حدیث مزبور موثقه است چرا که جماعتی از اهل فن و راویان خبره این حدیث را توثیق نموده‌اند.

مراد از عبارت (و یزید اللیل ارتفاعا ...) چیست؟

به معنای این است که شب از افق بالا آمده و روشنایی از افق غروب کرده است.

مراد از (مناط) و (حکم) در عبارت (بیان مناط الحکم ...) چیست؟

مراد از (مناط) علّت است و مراد از (حکم) لزوم انتظار است.

مراد از عبارت (لزوم الاحتیاط مطلقا ...) چیست؟

این است که: به مقتضای اینکه علّت تعمیم در حکم می‌دهد پس در مطلق شبهه باید در دین احتیاط کرد، چه در مورد سؤال و چه در غیر آن. چرا؟

زیرا آن گونه که گفته شد امام علیه السّلام مناط و علّت لزوم صبر را، وجوب احتیاط در دین معرفی نمودند.

بنابراین لزوم آن اختصاص به مورد سؤال نداشته و بلکه در تمام مورد جهل و شبهه جاری است.

قبل از پاسخ شیخ به موثّقه ابن وضّاح اجمالا بفرمایید چند نوع حمره در افق متصوّر است؟

چهار نوع:

- حمره مشرقیه، و آن سرخی است که در ناحیه مشرق و قبل از طلوع شمس در افق ظاهر می‌شود که آخر وقت فضیلت صبح است.

۲- حمره مشرقیّه و آن سرخی است که پس از غروب شمس در طرف مشرق و در افق نمایان می‌شود، رفته‌رفته بالا آمده تا به بالای سر نمازگزار می‌رسد، سپس در صفحه آسمان پهن و پراکنده شده، زوال می‌یابد مقدار زمانی این حمره از ابتدای غروب آفتاب تا این حالت زوال حدودا ۱۸ دقیقه می‌باشد، این امر معیار در مغرب شرعی، دخول وقت نماز و افطار است.

۳- حمره مغربیّه، که در ناحیه مشرق، هنگام غروب آفتاب در افق پیدا می‌شود، لکن مردّد است میان آن حمره مشرقیّه شماره دو و میان حمره‌ای که از تابش خورشید بر کوههای طرف مشرق به وجود می‌آید و این زمانی است که قرص استتار کامل پیدا نکرده است.

۴- حمره مغربیّه‌ای که در جانب مغرب در افق نمایان می‌شود و نام آن شفق احمر است رفته‌رفته

ص: ۲۷۷

می‌رود تا به صفره می‌رسد که از آن به شفق اصغر تعبیر می کنند.

با حفظ مطالب فوق، غروب عرفی چیست؟

استتار قرص خورشید است همراه با شعاع آن از بالای بلندیها همچون کوههای طرف مشرق.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که آن غروب شرعی که مجوّز دخول در نماز و افطار روزه است، آیا مثل غروب عرفی به استتار قرص شمس حاصل می‌شود و یا به زوال حمره مشرقیّه حاصل می‌شود که تقریبا ۱۸ دقیقه تأخیر دارد؟

نظرات پیرامون سؤال مزبور چیست؟

۱- عموم اهل سنت و برخی از متقدّمین شیعه مثل شیخ صدوق رحمه اللّه، غروب شرعی را به استتار کامل خورشید می‌دانند.

۲- متأخرین از امامیه نوعا غروب شرعی را به ذهاب و رفتن حمره مشرقیّه می‌دانند.

پاسخ شیخ به موثّقه مزبور بر مبنای اوّل که غروب شرعی را به استتار کامل خورشید می‌دانند، چیست؟

این است که: عبارت (اری لک ان تنتظر ...) در کلام امام علیه السّلام ظهور در استحباب دارد.

چون که امام نفرمود: انتظر و یا نفرمود یجب الانتظار، بلکه فرمود مصلحت توست و یا به نفع توست که صبر کنی و حال آنکه اگر مسئله واجب بود، قاطعانه اعلام می‌شد، و لذا این گونه از تعبیرها هرجا که دیده شود، حمل بر استحباب می گردد.

ص: ۲۷۸

متن: و یحتمل بعیدا أن یراد من الحمرة الحمرة المشرقیّة الّتی لا بدّ من زوالها فی تحقّق المغرب، و تعلیله حینئذ بالاحتیاط و إن کان بعیدا عن منصب الإمام علیه السّلام کما لا یخفی، الّا أنّه یمکّن أن یکون هذا النحو من التعبیر لأجل التقیّة، لإیهام أنّ الوجه فی التأخیر هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه، لا ـ أنّ المغرب لا یدخل مع تحقّق الاستتار، کما أنّ قوله علیه السّلام «أری لک» یستشمّ منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبیر به مع وجوب التأخیر من جهة التقیّة، و حینئذ فتوجیه الحکم بالاحتیاط لا یدلّ إلّا علی رجحانه.

ترجمه:

احتمالی دیگر در معنای روایت

احتمال بعید دیگری در حدیث داده می‌شود که مراد از حمره، حمره مشرقیّه‌ای است که در تحقّق غروب ناچاریم از زوال آن و اینکه امام علیه السّلام در شبهه حکمیّه فرمودند باید احتیاط کرد. اگرچه از منصب امام علیه السّلام بعید است، لکن درعین‌حال امکان دارد این تعبیر از جانب حضرت به خاطر تقیّه باشد.

یعنی: حکم به احتیاط و لزوم انتظار به خاطر این است که به توهّم مخالفین (عام) بیاید که وجه در تأخیر، حصول جزم به پنهان شدن قرص و زوال احتمال عدم آن می‌باشد، نه اینکه مغرب با تحقّق استتار داخل نمی‌شود چنانکه از کلام امام علیه السّلام که فرموده‌اند: (اری لک) بوی استحباب می‌آید.

پس: شاید تعبیر به این عبارت با اینکه تأخیر در مورد سؤال واجب بوده از جهت تقیّه باشد و در چنین موقعی حکم به احتیاط در روایت صرفا دلالت بر رجحان می‌کند و نه بر وجوب.

ص: ۲۷۹

تشریح المسائل

حاصل مطلب در عبارت (و یحتمل بعیدا ان یراد .... الخ) چیست؟

این است که: در خصوص موثّقه مزبور قرینه داریم که باید عبارت مذکور یعنی: انتظار کشیدن حمل بر وجوب شود.

قرینه مورد ادّعا چیست؟

این فراز کلام امام علیه السّلام است که (و تأخذ بالحائطهٔ لدینک).

مقدمهٔ بفرمایید در اینجا چند نوع شبهه متصوّر است؟

دو نوع:

۱- اینکه شبهه از ناحیه موضوع بوده باشد. یعنی: سائل می‌دانسته که غروب شرعی به مجرّد استتار خورشید حاصل می‌شود ولی به واسطه حائل شدن کوه و یا ابر و ... میان او و خورشید در استتار آن شک نموده است، و حال در اینجاست که می‌خواهد بداند آیا منتظر بماند و یا اقدام نماید؟

۲- اینکه شبهه از ناحیه حکم بوده باشد. یعنی سائل مردّد بوده است که آیا غروب شرعی به استتار شمس از افق حاصل می‌شود و یا به ذهاب حمره مشرقیّه، و لذا سؤالش از حکم بوده باشد.

نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که این فرموده امام علیه السّلام که: تأخذ بالحائطهٔ لدینک، قرینه است بر اینکه مراد احتیاط در شبهه موضوعیّه باشد و نه شبهه حکمیه. چرا؟

زیرا اگر سؤال‌کننده شبهه در حکم داشت بر امام لازم بود که رفع شبهه نماید و حکم واقعی را بیان بفرماید، نه اینکه بفرماید احتیاط کن و او را در جهالت باقی نگه بدارد. پس شبهه موضوعیّه است.

حال دلیل شیخ بر اینکه احتیاط در این شبهه واجب است، چیست؟

این است که:

۱- استصحاب عدم لیل و استصحاب اشتغال به صوم که هر دو قابل جریان است.

۲- قاعده اشتغال هم می‌گوید: اشتغال یقینی برائت یقینیّه می‌طلبد بنابراین باید صبر کنی تا یقین به دخول وقت حاصل کنی.

در نتیجه: نمازت درست و روزه‌ات مجزی باشد.

حاصل مطالب مذکور چیست؟

این است که مخاطب به این خطاب اخذ به احتیاط، انسانی است که یقین به اشتغال ذمّه دارد و لکن در برائت از آن شک دارد.

ص: ۲۸۰

۱- حال: اگر در شبهات موضوعیّه این‌چنین که علم به اشتغال ذمّه و شک در فراغ دارد به حکم، استصحابات مذکوره، احتیاط واجب باشد، چه دلیلی است بر اینکه در مطلق شبهات موضوعیّه، و لو در شک در تکلیف نیز احتیاط واجب باشد؟

۲- از طرفی اخباری و اصولی بالاتفاق در چنین شبهاتی قائل به عدم وجوب احتیاطاند.

در نتیجه: این موثّقه ربطی به ما نحن فیه ندارد.

پاسخ شیخ به موثّقه مزبور بر مبنای دوم که غروب شرعی را به ذهاب حمره مشرقیه می‌داند چیست؟

این است که: مراد از حمره در سؤال سائل حمره مشرقیّه است و حمره مشرقیّه باید زائل شود و لذا بهتر بود که امام علیه السّلام بفرماید: انتظر نه اینکه بفرماید، احتیاط کن.

البتّه این جواب با منصب امامت سازگار نیست، چرا که سؤال از شبهه حکمیّه است و جواب نیز باید بر اساس حکم واقعی باشد.

منتهی می گوییم: تعبیرات اری لک ان تنتظر و تأخذ بالحائطهٔ لدینک و ... در مقام تقیّه است و حمل بر تقیّه شده است، چرا؟

چون‌که اهل سنّت استتار را در غروب شرعی معیار می‌دانند و لذا امام مستقیما نفرمود: انتظر، بلکه در شرایط تقیّه، کلامی را فرمود که موهم می‌باشد.

یعنی: مخالفین را بدین صورت به وهم می‌اندازد که مراد حضرت تأخیر برای حصول قطع به قرص خورشید است، و حال آنکه مراد این نبوده است پس به تأخیر انداختن به این بهانه: در مقام تقیّه مستحب است و زودتر خواندن نماز نیز جایز می‌باشد.

در نتیجه: وقتی حکم در اینجا مستحبّی شد، بعد که امام آن را معلّل فرمودند به احتیاط کن. آن احتیاط را نیز حمل بر استحباب می کنیم، چرا که علهٔ المستحبّ، مستحب.

و لذا حدیث مزبور بر این مبنا نیز مثبت وجوب احتیاط نمی‌شود و به درد اخباری نمی‌خورد.

ص: ۲۸۱

متن: ۱- و أمّا عن روایة الأمالی فبعدم دلالتها علی الوجوب، للزوم إخراج أکثر موارد الشبهة، و هی الشبهة الموضوعیّة مطلقا و الحکمیّة الوجوبیّة، و الحمل علی الاستحباب أیضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتیاط، فتحمل علی الإرشاد أو علی الطلب المشترک بین الوجوب و الندب.

۲- و حینئذ فلا ینافی لزومه فی بعض الموارد و عدم لزومه فی بعض آخر، لأنّ تأکّد الطلب الإرشادیّ و عدمه بحسب المصلحة الموجودة فی الفعل، لأنّ الاحتیاط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرّة، فیختلف رضاء المرشد بترکه و عدم رضاه بحسب مراتب المضرّة، ما أنّ الأمر فی الأوامر الواردة فی إطاعة اللّه و رسوله للإرشاد المشترک بین فعل الواجبات و فعل المندوبات، هذا.

۳- و الّذی یقتضیه دقیق النظر أنّ الأمر المذکور بالاحتیاط لخصوص الطلب الغیر الإلزامیّ، لأنّ المقصود منه بیان أعلی مراتب الاحتیاط لا جمیع مراتبه و لا المقدار الواجب.

۴- و المراد من قوله «بما شئت» لیس التعمیم من حیث القلّة و الکثرة و التفویض إلی مشیّة الشخص، لأنّ هذا کلّه مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد أنّ أیّ مرتبة من الاحتیاط شئتها فهی فی محلّها، و لیس هنا مرتبة من الاحتیاط لا یستحسن بالنسبة الی الدین، لأنّه بمنزلة الأخ الّذی هو کذلک، و لیس بمنزلة سائر الامور لا یستحسن فیها بعض مراتب الاحتیاط، کالمال و ما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالی (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ)(۱).

۵- و ممّا ذکرنا یظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمة مع ضعف السند فی الجمیع.

۱- التغابن: ۱۶.

ص: ۲۸۲

ترجمه:

پاسخ شیخ از روایت مفید ثانی در امالی

به عدم دلالت (این روایت) به وجوب احتیاط است، چرا که (از دلالتش بر وجوب احتیاط، اخراج بیشتر موارد شبهه یعنی: تمام شبهات موضوعیّه و همه موارد شبهه حکمیّه وجوبیّه از تحت این روایت لازم می‌آید. و حمل آن (روایت) بر استحباب نیز مستلزم خروج مواردی است که احتیاط در آنها واجب است پس حدیث ناگزیر بر ارشاد و یا بر اصل طلب که مشترک میان وجوب و استحباب است حمل می‌شود.

۲- و در این صورت نه با وجوب احتیاط در برخی موارد تنافی داشته و نه با عدم وجوبش در برخی دیگر، زیرا که تأکید طلب ارشادی و عدم تأکید آن به لحاظ مصلحتی است که در فعل وجود دارد. یعنی: هرچه مصلحت بیشتر باشد در طلب مزبور تلاش بیشتری صورت می‌پذیرد، چرا که اساسا احتیاط یعنی:

احتراز و پرهیز از موارد احتمال ضرر، و پرواضح است که چون مراتب ضرر با یکدیگر مختلف و متفاوت می‌باشند، قهرا رضای مرشد به ترک احتیاط و عدم رضایتش نسبت به آن متفاوت و دگرگون است، چنانچه امر در اوامری که در باب اطاعت خدا و رسول گرامیش وارد شده کلا برای ارشاد بوده و آن مشترک است میان فعل واجبات و انجام مستحبّات.

تأمل شیخ در معنای حدیث شریف

۳- و آنچه مقتضای نظر دقیق است این است که: امر مذکور (فاحتط) برای خصوص طلب غیر الزامی است (و نه برای ارشاد یا اصل طلب)، زیرا مراد از آن بیان اعلا مراتب احتیاط است و نه جمیع آن، (چه ایجابی و چه استحبابی) و نه مقدار واجب مطلوب.

۴- و مراد از این قولش که (بما شئت) این نیست که اختیار با تو است هر قدر که بخواهی می‌توانی احتیاط کنی چه کم و چه زیاد و امر احتیاط موکول به خود تو می‌باشد، زیرا این (معنا) با جعل دین به منزله برادر تنافی دارد، بلکه مراد این است که: هر مرتبه‌ای از احتیاط که در دین انجام شود در محلّش بوده و بی‌مورد نیست و اصلا در دین مرتبه‌ای از احتیاط وجود ندارد که حسن نداشته باشد، زیرا دین به منزله برادر است که هرچه در حقّش احسان و مراعات شود جای دارد و مثل سایر امور نیست که در آنها برخی از مراحل و مراتب احتیاط حسنی نداشته باشد مثل مال و غیر برادر از افراد دیگر.

بنابراین حدیث شریف از حیث مضمون مانند آیه شریفه (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) و از آنچه در پاسخ از روایت امالی گفتیم پاسخ بقیّه اخبار گذشته روشن می‌شود یعنی در تمام آنها می‌توان امر به احتیاط و توقف را بر قدر مشترک میان وجوب و ندب امر نمود و یا آن را بر ارشاد حمل نمود علاوه بر اینکه سند همگی آنها ضعیف و غیر قابل استناد است.

ص: ۲۸۳

تشریح المسائل

خلاصه روایت مفید ثانی در امالی چیست؟

این است که امیر مؤمنان علیه السّلام به کمیل بن زیاد فرمود: (اخوک دینک فاحتط لـدینک بما شئت) محل شاهـد در کلمه احتط است که می گوییم:

امام امر به احتیاط در دین نموده است.

امر ظهور در وجوب دارد.

پس: احتیاط در امر دین لازم است، و هذا هو مطلوب الاخباری.

حاصل پاسخ اوّل شیخ از استدلال مذکور چیست؟

این است که: حدیث مزبور ادّعای شما را ثابت نمی کند و دلالت بر لزوم احتیاط در دین ندارد.

مراد شیخ از پاسخ مذکور چیست؟

این است که: در حدیث مزبور امر دائر است میان چهار چیز:

۱- اینکه حدیث را بر وجوب احتیاط در تمام موارد شبهه (که مدّعای اخباری است) حمل کنیم.

۲- اینکه ملتزم شویم مراد از حدیث، استحباب احتیاط در تمام موارد شبهه است.

۳- امر احتط در حدیث را بر مطلق طلب ارشادی (یعنی: رجحان عادی و عرفی) حمل کنیم.

۴- حـدیث را بر اصـل طلب و مجرد رجحـان شـرعی که مشترک میـان وجوب و اسـتحباب است حمـل کنیم و به عبـارت دیگر: امر احتـط در حـدیث را بر طلب مولوی که مطلوب اخبـاری است حمل نماییم، لکن نه طلب مولوی وجوبی، بلکه طلب مولوی مشترک میان وجوب و استحباب و اراده کردن خصوص وجوب و یا استحباب به توسط قرائن خارجیه صورت بگیرد.

اشکال احتمال اوّل از نظر شیخ چیست؟

این است که: مستلزم تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر امری قبیح است زیرا:

۱- موارد شـبهات موضوعیّه مطلقا از تحت این حکم (وجوب احتیاط) خارج‌اند، چرا که بالاجماع در شـبهات موضوعیّه، چه وجوبیّه و چه تحریمیّه، احتیاط واجب نیست.

۲- مـوارد شـبهات حکمیّه وجوبیه نیز از تحت این عموم (وجوب احتیـاط) خارجانـد، چرا که در اینجـا نیز بالاجمـاع احتیـاط واجب نیست.

بنابراین تنها موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی تحریمی قبل الفحص و الیأس در تحت این عموم باقی می‌ماند.

در نتیجه: احتمال اوّل مستلزم تخصیص اکثر است، که امری قبیح است و لا یصدر من الحکیم.

ص: ۲۸۴

اشکال احتمال دوّم از نظر شیخ چیست؟

این است که: احتمال مزبور به ضرر اخباری‌هاست و اشکال آن این است که: مستلزم تخصیص کثیر است، زیرا:

۱- موارد علم اجمالی به اصل تکلیف و شک در مکلّف به از تحت آن عموم (استحباب احتیاط در تمام موارد شبهه)، خارج می‌شود چه آنکه بالاجماع در اینجا احتیاط واجب است.

۲- موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس چه در تحریمیّه و چه وجوبیه بالاجماع از تحت آن خارج می‌شود، چرا که اصولیین نیز می گویند، در این موارد بای احتیاط کرد بنابراین تخصیص کثیر لازم می‌آید که امری قبیح است.

حاصل مطلب در دو احتمال مذکور چیست؟

این است که: این گونه از عمومات و اطلاقات قابل تخصیص نمی‌باشند، چون که در مقام بیان ضابطه کلّی هستند و چنین عامی از تخصیص اباء دارد.

نظر شیخ راجع به احتمال سوّم در حدیث مزبور چیست؟

می گوید:

چون موارد اوامر احتیاط نیز از مستقلّات عقلیّه است. یعنی: با قطع‌نظر از مر شارع عقل آن را ادراک می کند، وقتی که حمل بر ارشاد مشترک شود، این اشتراک منافاتی ندارد با اینکه:

۱- در برخی موارد به کمک قرائت خارجیّه عقلیه حمل بر خصوص وجوب شود و این در مواردی است که از خارج احراز کنیم که در ارتکاب این مشتبه احتمال عقاب وجود دارد مثل: موارد علم اجمالی و یا شک بدوی قبل الفحص.

۲- و در برخی موارد نیز به کمک قرائن عقلیّه حمل بر رجحان و استحباب شود و این در مواردی است که احراز کنیم که ارتکاب مشتبه احتمال عقاب وجود ندارد، بلکه حد اکثر احتمال ضرر دیگری می‌رود که اجتناب از آن رجحان دارد مثل: موارد شبهات موضوعیّه و وجوبیه بالاجماع.

حال ما نحن فیه از این قبیل است، چون احتمال عقاب در ارتکاب استعمال دخانیات نیست، بلکه با قانون قبح عقاب بلابیان به عدم آن قطع داریم و احتمال ضرر دیگر هم که وجوب دفع ندارد.

در تنظیر بیان شیخ مثال زده توضیح دهید؟

فی المثل: امری که در باب اطاعت خدا و رسول وارد شده مثل اطیعوا اللّه و اطیعوا الرّسول بر طلب ارشادی حمل می‌شود. چرا؟ زیرا باب اطاعت و معصیت از مستقلّات عقلیّه است، مضافا به اینکه:

ص: ۲۸۵

اطاعت خدا منحصر به واجب نیست که لا ـ یرضی المولی بترکه، تا اینکه حمل بر ارشاد وجوبی شود، بلکه شامل مستحبات هم می‌شود که در اینجا طلب مؤکّد نمی‌باشد.

لذا حمل بر ارشاد مشترک می‌شود تا هم واجبات و هم مستحبات هر دو را در بر بگیرد. به عبارت دیگر: اوامری که در اطاعت از خدا و رسول در قرآن آمده محمول بر ارشاد می‌باشند و لذا کلیه اوامر در تحتش داخل‌اند چه اوامر ایجابی و چه استحبابی.

نظر شیخ پیرامون احتمال چهارم در حدیث مزبور چیست؟

این است که: آن را نمی‌پذیرد و لکن به طور مستقل روی آن بحث ننموده است.

حاصل مطلب در بحث از احتمالات چهارگانه چیست؟

این است که آن احتمالی که به درد اخباری می‌خورد قابل قبول نیست و آن احتمالی که (احتمال سوم) مورد قبول است، به درد او نمی‌خورد. (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد).

مراد از عبارت (و الّذی یقتضیه دقیق النظر انّ الامر المذکور .... الخ) چیست؟

پاسخ دوّم و اصلی شیخ است بر استدلال اخباریها به حدیث مزبور مبنی بر اینکه دقّت نظر و تأمل در خود حدیث مزبور مقتضی است که بر خصوص طلب غیر الزامی یعنی: استحبابی حمل شود.

نکته: شیخ تصریح ندارد به اینکه منظور از طلب، طلب مولوی استحبابی است و یا طلب ارشادی، لکن آگاهی بر این نکته لازم نمی‌باشد، چرا که هرکدام که مراد باشد قول اخباری باطل است.

مراد از (و المراد من قوله (بما شئت) لیس التعمیم من حیث .... الخ) چیست؟

بیان پاسخ اخیر شیخ است مبنی بر اینکه این حدیث:

۱- در مقام بیان تمام مراتب احتیاط نیست. یعنی: مراد این نیست که در مواردی که احتیاط واجب است احتیاط کن و در مواردی که احتیاط مستحب است احتیاط نما، تا اینکه حمل بر ارشاد و یا طلب مشترک شود.

۲- و نیز در مقام بیان مقدار واجب تنها نیست یعنی مراد این نیست که در مواردی که احتیاط در آن واجب است باید احتیاط کنی. مثل: موارد شک در مکلّف به و شک بدوی قبل الفحص.

۳- و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقا و در تمام موارد شبهه واجب است.

۴- و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقا مستحب است که در پاسخ اول ردّ شد. بلکه حدیث مزبور در مقام بیان اعلی مرتبه از مراتب احتیاط است.

یعنی: مراد این است که در دین هر چقدر اهل احتیاط و دقت باشی به جا و حسن است بلاتردید اعلی

ص: ۲۸۶

مرتبه از احتیاط رجحان دارد و نه وجوب.

سپس حدیث دلالت بر استحباب دارد و به درد اخباری که مدّعی وجوب احتیاط است، نمی‌خورد.

دلیل بر این استحباب چیست؟

تنزیل است که امام علیه السّلام در این حدیث دین را نازل منزله برادر انسان فرض نمودند. یعنی: دین به منزله مال نیست که چه‌بسا اعلی درجه احتیاط در آن مذموم باشد فی‌المثل: تا آخرین ریال را با دقت مورد بررسی قرار داده و محافظت نماید و در اختیار دیگران نگذارد که نشانه خسّت و قبیح باشد. بلکه دین به منزله برادر است که هرچه راجع به آن احتیاط کنی و جانب دقت را رعایت کنی تا متضرّر نشود به‌جاست.

بلاشک اعلی مرتبه از احتیاط راجح است نه واجب و حدیث مذکور به منزله فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و یا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ می‌باشد که در باب آیات پاسخ داده شد. به‌ویژه که تعبیر به (بما شئت) با رجحان تناسب دارد. پس این حدیث هم به درد اخباریها نمی‌خورد.

ص: ۲۸۷

متن: نعم، یظهر من المحقّق فی المعارج اعتبار اسناد النّبویّ «دع ما یریبک» حیث اقتصر فی ردّه علی انّه خبر واحد، لا یعوّل علیه فی الاصول و انّ الزام المکلّف بالاثقل مظنّة الرّیبة.

و ما ذکره محلّ تأمّل، لمنع کون المسألة اصولیّة، ثمّ منع کون النّبویّ من الاخبار الآحاد المجرّدة، لانّ مضمونه و هو ترک الشّبهة یمکن دعوی تواتره، ثمّ منع عدم اعتبار الاخبار الآحاد فی المسألة الاصولیّة.

و ما ذکره من انّ الزام المکلّف بالاثقل الخ: فیه انّ الالزام من هذه الامر فلا ریب فیه.

ترجمه:

تبصره

بله، از نظر مرحوم محقّق در کتاب معارج الاصول، اعتبار سند نبوی یعنی (دع ما یریبک الی ما لا یریبک الخ)، آشکار می‌شود چه آنکه ایشان در ردّ آن به این جهت بسنده کرده است که (این حدیث) خبر واحد است، که در اصول به آن اعتماد نمی‌شود، زیرا الزام و مکلّف نمودن، مکلّف به عمل اثقل (یعنی: احتیاط)، از مصادیق (ما یریبک) است (که به نصّ حدیث شریف باید ترک شود).

آنچه جناب محقّق در ردّ این حدیث فرموده محلّ مناقشه است. اولا به خاطر عدم قبول اینکه وجوب احتیاط از مسائل اصولیه باشد (زیرا که لزوم احتیاط حکم کلّی ظاهری است که در مورد شکّ برای مکلّفین جعل شده و قائلین به لزوم آن رعایتش را واجب می‌دانند، همان‌طور که بسیاری از احکام ظاهری در همین موقعیّت‌اند، مثل عموم لزوم وفاء به عقود که از (اوفوا بالعقود)، به دست می‌آید یا مثل عموم نفی ضرر که از حدیث (لا ضرر) به دست آمده است.

ثانیا: به خاطر اینکه حدیث نبوی صلی اللّه علیه و آله خبر واحد نیست، چون‌که مضمون آن ترک شبهه است، احتمالا ادّعای تواتر در آن می‌باشد.

ثالثا: اینکه عدم اعتبار اخبار آحاد در مسئله اصولیّه غیر قابل قبول است (چه آنکه، دلیل دالّ بر حجیّت خبر عادل، شامل تمام احکام می‌شود، بدون اینکه میان احکام اصولیه و فقهیه فرقی باشد).

رابعا: اینکه گفت الزام مکلّف به احتیاط از مصادیق (ما یریبک) است و به لحاظ اثقل (یعنی احتیاط) بودنش باید ترک شود، اشکالش این است که:

حدیث ناظر به اموری است که با قطع‌نظر از مضمون وارد در آن اثقل و از مصادیق (ما یریبک) باشد و نه آنکه منشأ اثقل بودن خود حدیث باشد.

ص: ۲۸۸

تشریح المسائل

مستفاد از عبارت (یظهر من المحقّق فی المعارج اعتبار .... الخ) چیست؟

این است که: حدیث نبوی (دع ما یریبک الی ما لا یریبک) از جهت سندی معتبر است.

دلیل محقّق بر این ادّعا چیست؟

این است که ایشان در مقام جواب از حدیث مورد بحث و اینکه دلالت‌کننده بر وجوب احتیاط نیست تنها به دو جواب اکتفا نموده است:

۱- اینکه این خبر، واحد است و حال آنکه در مسائل اصولیّه به خبر واحد اعتماد نمی‌شود و قانون احتیاط از مسائل اصولی است.

۲- اینکه ما در محتمل التکلیف جانب احتیاط را گرفته و مکلّف را ملزم به فعل و یا ترک کنیم، چنین امری مظنّه و محل گمان و ریب است، چه آنکه شاید مولی راضی به این نباشد و در واقع چنین الزامی در کار نباشد و حال آنکه حدیث فرموده (دع ما یریبک)، پس باید الزام را رها کنیم و جانب عدم الزام را بگیریم.

حال جناب محقّق در خصوص این حدیث از اشکال سندی سکوت کرده، لذا معلوم می‌شود سند را پذیرفته و لکن از نظر دلالی بر حدیث خدشه وارد کرده است.

جواب اوّل جناب محقّق از نظر شیخ دارای چه اشکالاتی است؟

می‌فرماید: از چند جهت دارای اشکال است:

اولاـ چه کسی گفته است که مسئله احتیاط از مسائل اصولی است؟ چه آنکه احتیاط از عوارض فعل مکلّف است و در فقه از عوارض فعل مکلّف بحث می‌شود.

ثانیا: چه کسی گفته است که این حدیث از اخبار آحاد مجرّده است، بلکه مضمون این حدیث از متواترات است و تواترش معنوی است چون روایات بسیاری راجع به ترک شبهه وارد شده است.

اشکال جواب دوّم جناب محقّق از نظر شیخ چیست؟

این است که الزام مکلّف به امر سنگین‌تر مظنّه ریبه نیست، بلکه امر دارد و با وجود (امر) الزام بلاتردید است و تخصّصا از ما یریبک خارج است.

حاصل بحث در اخبار احتیاط چیست؟

این است که اخباریها از این اخبار احتیاط هم طرفی نبسته و نمی‌توانند مدّعای خود را اثبات کنند.

ص: ۲۸۹

متن: الرابعة أخبار التثليث المرويّة عن النبىّ و الوصىّ و بعض الائمة عليهم السّلام

ففى مقبولة ابن حنظلة الواردة فى الخبرين المتعارضين- بعد الأمر بأخذ المشهور منهما و ترك الشاذّ النادر، معلّلا بقوله عليه السّلام: «فانّ المجمع عليه لا ريب فيه»، قوله: «إنّما الامور ثلاثة، أمر بين رشده فيتبع، و أمر بيّن غيّه فيجتنب، و امر مشكل يرد حكمه الى اللّه و رسوله.

قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم»(۱).

وجه الدلالة: أنّ الامام عليه السّلام أوجب طرح الشاذّ معلّلا بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه. و المراد أنّ الشاذّ فيه الريب، لا أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا لا ريب فى بطلانه، و الّا لم يكن معنى لتأخّر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدليّة و الأصدقيّة و الأورعيّة، و لا لفرض الراوى الشهرة فى كلا الخبرين، و لا لتثليث الامور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبىّ صلى اللّه عليه و آله.

و الحاصل: أنّ الناظر فى الرواية يقطع بأنّ الشاذّ ممّا فيه الريب فيجب طرحه، و هو الأمر المشكل الّذى أوجب الامام ردّه إلى اللّه و رسوله صلى اللّه عليه و آله. فيعلم من ذلك كلّه أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله فى التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات.

مضافا إلى دلالة قوله: «نجى من المحرّمات»، بناء على أنّ تخلّص النفس من المحرّمات واجب، و قوله صلى اللّه عليه و آله: «وقع فى المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم». و دون هذا النبوىّ فى الظهور، النبوىّ المروىّ عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى كلام طويل، و قد تقدّم فى أخبار التوقف، و كذا مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السّلام.

۱- الكافى: ج ۱، ص ۶۸.

ص: ۲۹۰

ترجمه:

(اخبار تثلیث)

دسته چهارم (از اخباری که در اثبات وجوب احتیاط به آنها تمسّک گردیده)، موسوم به اخبار تثلیث است که از نبی اکرم صلی اللّه علیه و آله و امام علی علیه السّلام و بعضی از ذوات مقدّسه علیهم السّلام نقل شده است.

۱- مقبوله عمر بن حنظله

در این حدیث شریف، که موردش خبرین متعارضین است، امام علیه السّلام بعد از دستور به اخذ و انتخاب خبری که بین آن دو (متعارض)، مشهورتر است و ترک آن دیگری که نادرتر است و این کلامشان را معلّل فرمودند به اینکه امر اتفاقی (یعنی مشهود) قابل تردید نیست فرمودند:

امور بر سه دسته‌اند:

۱- امری که رشد و هدایتش آشکار است پس از آن تبعیّت می‌شود.

۲- امری که گمراهی‌اش علنی و آشکار است، پس از آن اجتناب می‌شود.

۳- امری که مشکل است (تشخیص رشد و یا ضلالتش دشوار است)، پس حکم آن به خدا و رسولش ارجاع داده می‌شود. پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله فرمودند: حلالی آشکار و مشخّص است و حرامی علنی و روشن است و (اموری) مشتبهات میان این دواند، پس کسی که شبهات را ترک نماید، از محرّمات نجات یافته و کسی که به شبهات اخذ و (عمل) نماید در محرّمات می‌افتد و بدون اینکه بداند و ملتفت شود هلاک می گردد.

دلالت مقبوله بر وجوب احتیاط در مسئله مورد بحث

این است که: امام علیه السّلام طرح و ردّ خبر شاذّ را به علّت اینکه مجمع علیه (یعنی مشهور) قابل تردید و شک نیست، واجب فرموده است. و مراد از خبر شاذّ (در مقابل مشهور) این است که: خبر شاذّ مشکوک فیه است و نه اینکه شهرت در خبر، حدیث را از اموری قرار دهد که شکی در بطلانش نباشد وگرنه (اگر مراد این می‌بود) نه ترجیح به شهرت (در این حدیث) بعد از ترجیح به اعدلیّت و اصدقیّت (توسط امام)، معنا داشت، و نه فرض شهرت در هر دو خبر متعارض توسط راوی، و نه تقسیم امور به سه دسته و سپس استشهاد به تثلیث حضرت نبوی صلی اللّه علیه و آله موردی داشت. پس (امور مذکور گواه زنده‌ای است بر اینکه شاذّ امری مشکوک و محتمل است و باید ترک شود و لذا اخذ به احتمال مردود و احتیاط که محصّل علم است واجب الاتّباع است).

ص: ۲۹۱

حاصل کلام در روایت

این است که: نـاظر در روایت قطع پیـدا می کنـد به اینکه خـبر شـاذّ از جمله امـوری است که در آن شـک و ریب وجود دارد، پس طرحش واجب است، و این همان امر مشـکلی است که امام علیه السّـلام ردّ آن را به خـدا و رسولش لازم قرار داده‌اند. پس: از تمام آنچه تا بدینجا ذکر شد دانسـته می‌شود که استشـهاد امام علیه السّـلام به خبر تثلیث و اسـتدلال به فرموده رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله، مسـتقیم نیست جز در صورتی که احتیاط واجب و اجتناب از شبهات لازم باشد، مضافا به اینکه فرموده آن حضرت (یعنی: نجی من المحرّمات) خود دلالت برآن دارد. (که این دلالت) مبتنی بر این است که:

تخلّص نفس و رهایی آن از محرّمات واجب باشـد، چنانچه این فرموده امام علیه السّـلام که (وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم) نیز بر وجـوب احتیـاط دلالـت دارد، چه آنکه وقـتی ارتکـاب شـبهه مـوجب دخول و وقوع در محرّمـات و هلاـکت گردد قهرا اجتناب از آن لازم و قطعی است و ضـعیف‌تر از این مقبوله در ظهور، نبویّ دیگری است که امام صادق علیه السّـلام در ضـمن کلام طویلی روایت شده و قبلا در ضمن اخبار توقّف نقل گردید.

و همچنین مرسله صدوق از امام علی علیه السّلام نیز دلالتش ضعیف‌تر از مقبوله است.

ص: ۲۹۲

تشریح المسائل

روایت تثلیث یعنی چه؟

یعنی روایاتی که پیامبر اکرم و ائمه علیهم السّلام، امور را برطبق آن به سه دسته تقسیم فرموده‌اند.

امتیاز این روایات از روایات قبلی در چیست؟

در این است که سه طائفه قبل از روایات مخصوص به شبهات تحریمیّه نبودند و حال آنکه اخبار تثلیث مخصوص شبهه تحریمیّه هستند که ما نحن فیه است.

در روایت مقبوله سخن از چه اموری است؟

۱- حکمت و فتوی در مقام نزاع.

۲- مسئله تعارض خبرین و بیان ملاکهای ترجیح توسط امام چنانکه امام علیه السّلام می‌فرمایند: خذ باعدلهما و اصدقهما و اورعهما .....

۳- پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که امام به آنها داده‌اند تا به اینجا که می‌فرمایند:

خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشّاذ النّادر.

سپس علت می‌آورند به اینکه فان الجمع علیه (مشهور) لا ریب فیه.

سپس می‌فرمایند: انّما الامور ثلاثهٔ:

۱- امری که رشدش بین است یعنی: حق بودنش معلوم است مثل شرب الماء.

۲- امری که بطلانش معلوم است مثل شرب الخمر.

۳- امری که مشکل است مثل شرب توتون، که حکمش به خدا و رسول برگردانده می‌شود سپس امام علیه السّلام به کلام نبوی که فرمودند:

حلال بین و حرام بیّن و شبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلك من حیث لا یعلم. استشهاد فرمودند.

ادّعای اخباریها در اینجا چیست؟

اخباریها به حکم این حدیث مدّعی وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه شده‌اند البته شیخ در توجیه استدلال اخباری تلاش بسیار می‌کند و سپس مفصّلا به جواب از استدلال می‌پردازد.

از نظر اخباریها چه شواهد و قرائنی در حدیث شریف بر وجوب اجتناب از مشتبه وجود دارد؟

روی‌هم‌رفته سه قرینه و شاهد بر اینکه مراد وجوب اجتناب است در این حدیث وجود دارد.

قرینه و شاهد اوّل چیست؟

استشهاد امام علیه السّلام به حدیث نبوی مبنی بر اینکه به حکم این حدیث نبوی بر ما واجب است که از دو

ص: ۲۹۳

خبر متعارض آن را که مشهور است اخذ و اختیار و آن را که شاذّ و نادر است طرح و ردّ نماییم.

سپس علّت این اخذ و ردّ را، بلاشک بودن مجمع علیه دانسته است.

مفهوم عبارت (فان المجمع علیه لا ریب فیه) چیست؟

دو احتمال در آن وجود دارد:

۱- مفهومش این باشد که: حدیث شاذ فیه ریب

۲- مفهومش این باشد که: حدیث شاذ لا ریب فی بطلانه.

به عبارت دیگر: حدیث مشهور مقطوع الصحّهٔ و حدیث شاذّ مقطوع البطلان است.

از دو احتمال فوق کدامیک صحیح است؟

احتمال اوّل صحیح است.

به چه دلیل احتمال اوّل صحیح است؟

به چند دلیل از جمله:

۱- قاعده مفهوم گرفتن از منطوق این است که: موضوع و محمول در منطوق و مفهوم یکی بوده و اختلاف آنها در سلب و ایجاب است، نه اینکه موضوع و یا محمول عوض شود، فی المثل: إن جاءك زید فاکرمه، مفهومش این است که ان لم یجئك فلا یجب اکرامه.

حال در ما نحن فیه: منطوق این است که (المجمع علیه (مشهور) ممّا لا ریب فیه)، مفهوم این است که (غیر مشهور ممّا فیه ریب) پس: مفهوم منطوق مزبور (ممّا لا ریب فی بطلانه)، نیست.

۲- اگر مراد این بود که (مشهور لا ریب فیه) و (شاذّ لا ریب فی بطلانه)، دیگر معنا نداشت که امام علیه السّلام ترجیح به شهرت را از ترجیح به اعدلیّت، و اصدقیّت و اورعیّت، متأخر بیاورد، چه آنکه شهرت مرجح قطعی است و با وجود آن دیگر نوبت به مرجحات ظنّیه نمی‌رسد.

۳- و اگر مراد این می‌بود که مشهور مقطوع الصحّهٔ و شاذّ مقطوع البطلان است دیگر جا نداشت که امام و راوی فرض کنند که اگر هر دو حدیث متعارض، مشهور بودند چه کنیم؟

زیرا میان دو امر قطعی تعارض ممکن نمی‌باشد و اساسا قطع به نقیض امکان ندارد، بلکه تعارض بین دو امر ظنّی واقع می‌شود.

۴- و اگر مراد این بود که المشهور مقطوع الصحّهٔ و الشّاذ مقطوع الفساد، دیگر معنا نداشت که:

الف) امام علیه السّلام امور را به سه دسته تقسیم نماید، بلکه باید می‌فرمود: امور بر دو قسم‌اند:

یکی معلوم الصحّهٔ و دیگری معلوم البطلان.

ب) و یا اینکه به تثلیث النّبی استشهاد نماید

ص: ۲۹۴

حاصل مطلب در قرائن مذکور چیست؟

این است که الشّاذ ممّا فیه ریب، نه اینکه الشّاذ ممّا لا ریب فی بطلانه.

جایگاه حدیث شاذّ کدامیک از امور سه گانه در تقسیم امام است؟

در قسم سوّم از آن تثلیث است (و نه در قسم اوّل و دوّم) یعنی: فهو الامر المشکل الّذی اوجب الامام ردّه الی اللّه و رسوله.

دوّمین شاهد بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیّه چیست؟

این است که حضرت فرمودند: فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات.

حال:

۱- نهی از شیء مقتضی امر به ضد آن است.

۲- نجات و تخلّص نفس از محرّمات واجب است.

۳- در حدیث نهی از شبهه شده و اجتناب از شبهه مقدّمه واجب است.

پس: مقدّمه واجب (که اجتناب از شبهه است)، واجب است.

سوّمین شاهد بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیّه چیست؟

این است که حضرت فرمودند: و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم حال می گوییم:

۱- افتادن در محرّمات و هلاکت عقلا و شرعا حرام است.

۲- ارتکاب شبهه مقدمه افتادن در حرام است.

۳- مقدمه حرام، حرام است.

پس: ارتکاب شبهه (به عنوان مقدمه حرام) حرام است.

ص: ۲۹۵

متن: و الجواب عنه: ما ذكرنا سابقا، أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادى للتحذير عن المضرّة المحتملة فيها، فقد تكون المضرّة عقابا. و حينئذ فالاجتناب لازم، و قد تكون مضرّة اخرى. فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع فى الهلكة، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع فى العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا، لقبح العقاب على الحكم الواقعىّ المجهول باعتراف الأخباريين ايضا كما تقدّم.

و إذا تبيّن لك أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام، فيكفى حينئذ فى مناسبة ذكر كلام النبىّ صلى اللّه عليه و آله السوق للارشاد أنّه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحا، تفصّيا عن الوقوع فى مفسدة الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذّ واجب، لوجوب التحرّى عند تعارض الخبرين فى تحصيل ما هو أبعد من الريب، و أقرب إلى الحقّ، إذ لو قصّر فى ذلك و أخذ بالخبر الّذى فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّة له، فيكون الحكم به حكما من غير الطريقة المنصوبة من الشارع، فتأمّل.

ترجمه:

پاسخ شیخ از اخبار تثلیث

همانست که سابقا ذکر نموده گفتیم امر به اجتناب از شبهه امر ارشادی است و به منظور جلوگیری از ضرر احتمالی که در این موارد وجود دارد، می‌باشد پس چه‌بسا آن مضرّت احتمالی عقاب اخروی باشد که در این صورت احتیاط لازم است و گاه باشد که ضرر محتمل از سنخ مضرّات دنیوی است که عقابی بر ارتکاب آنها و به فرض وقوع در هلاکت وجود ندارد. مثل موضوعی که مشتبه به حرام است چه آنکه اساسا در آن عقابل محتمل نیست، اگرچه شخص به واسطه ارتکاب گرفتار حرمت واقعی شده باشد به دلیل قبح عقاب بر حکم واقعی مجهول در این قبیل از شبهات، به اعتراف خود اخباریها، و وقتی روشن شد که مراد از طرح شبهات، به طور اجبار نیست (بلکه دلالت بر مطلق رجحان دارد) پس در ذکر کلام نبویّ صلی اللّه علیه و آله که سوقش ارشاد است این مطلب کفایت می‌کند که وقتی اجتناب از مشتبه به حرام در کلام حضرت پیامبر صلی اللّه علیه و آله راجح قرار داده شده تا بدین‌وسیله از وقوع در مفسده حرام واقعی جلوگیری شود، پس طرح خبر شاذّ نیز واجب است، زیرا که در وقت تعارض دو خبر با هم، تحصیل خبری که ابعد از ریب و اقرب به حقّ است واجب است، چه آنکه اگر در این باب قصور و یا تقصیری واقع شود و به خبری که در آن تردید وجود دارد، اخذ گردد احتمالا-اخذکننده به غیر حجّت اخذ نموده و در نتیجه به حکمی که از غیر طرق منصوبه از قبل شارع است، نائل آمده است.

ص: ۲۹۶

تشریح المسائل

حاصل جواب شیخ از اخبار تثلیث چیست؟

این است که امر در این اخبار برای ارشاد است به منظور پیشگیری از وقوع در ضرر، اعم از اینکه ضرر محتمل:

۱- در موارد لازم الاجتناب باشد مثل اجتناب از اطراف شبهه در موارد علم اجمالی به وجود حرام در مصادیق محصور.

۲- و یا اینکه اجتنابش لزومی نداشته باشد مثل رجحان احتیاط در موارد شبهات موضوعیّه که حضرات اخباریها نیز به استحباب احتیاط در آنها قائل‌اند.

حال وقتی قبول کردیم که امر به طرح شبهات در احادیث مزبور تنها به منظور الزام و اجبار نبوده و دلالت بر مطلق رجحان دارد، می‌توان گفت که امام علیه السّلام در این اخبار چگونه برای وجوب ترک خبر شاذّ و اینکه در زمان تعارض خبرین، واجب است خبری که از مخالفت با واقع به دور است و مشتمل بر ریب و تردید نیست اخذ و اختیار نموده و آنچه در مقابل آن قرار گرفته طرح نمود.

زیرا که این وجوب طرح و لزوم اخذ به خبر غیر شاذّ از جمله مصادیقی است که امر به طرح شبهه در کلام حضرت ختمی‌مرتبت صلی اللّه علیه و آله برآن منطبق می‌شود.

محل استشهاد در این دسته از اخبار چیست؟

این فرموده حضرت پیامبر صلی اللّه علیه و آله است که آن محمول بر ارشاد بوده و دلالتی بر مدّعای اخباریها ندارد.

عبارت اخرای پاسخ شیخ را با توضیح بیشتری بیان کنید؟

شیخ می‌فرماید این امر به وجوب اجتناب از شبهه یک امر ارشادی است یعنی: ارشاد به یک امر عقلی مستقل است و نه مولوی که مدّعای شما اخباریها است.

از نظر شیخ دلیل بر این ارشادیت چیست؟

ذکر حکمت آن است یعنی اجتناب از شبهه برای تخلّص نفس از ضرر محتمله است به عبارت دیگر شرع می گوید: خود را در معرض هلاکت محتمله قرار نده، عقل هم همین را می گوید پس امر، امر ارشادی است لکن:

۱- نه خصوص ارشاد وجوبی است تا بگوییم: در تمام موارد شبهه یجب الاحتیاط.

۲- و نه خصوص ارشاد استحبابی تا بگوییم: در تمام موارد شبهه، احتیاط راجح است.

چرا؟

زیرا هریک از این دو احتمال مستلزم تخصیص حدیث است و حال آنکه حدیث مزبور ابی از

ص: ۲۹۷

تخصیص است، و لذا می‌فرماید: پس: ناگزیریم از اینکه حدیث را حمل کنیم بر مطلق طلب ارشادی که قدر مشترک میان وجوب و استحباب است، و در این صورت تمام موارد شبهه را در بر می گیرد، چه مواردی که احتیاط در آنها واجب است و چه مواردی که احتیاط در آنها مستحب است و تعیین خصوصیت بستگی به قرائن دارد یعنی:

۱- هرکجا از خارج به قرینه عقلیّه وجوب احتیاط فهمیده شد، این امر (موجود در حدیث را) در آنجا حمل بر وجوب ارشادی می کنیم و آن موارد احتمال عقاب است مثل باب علم اجمالی.

۲- و هرکجا استحباب فهمیده شد حمل بر استحباب می کنیم مثل مواردی که احتمال ضرر دیگر غیر از عقاب اخروی در کار باشد.

حال: ما نحن فیه که شبهه تحریمیّه بعد الفحص باشد از این قبیل است یعنی: احتمال عقاب منتفی است. زیرا اخباری و اصولی اتفاق دارند بر اینکه: عقاب بلابیان قبیح است البتّه اخباری مدّعی بیان در حکم این حدیث است، که حال آنکه بیانیّت نداشته، بلکه ارشادی است و احتمال ضرر دیگر هم اگرچه وجود دارد و لکن وجوب دفع ندارد. پس باید گفت:

اجتناب از شبهه رجحان دارد و لکن در برخی جاها همراه با منع نقیض است که حمل بر استحباب می‌شود. بنابراین مدّعای اخباری که وجوب احتیاط در شبهات تحریمیّه است با این اخبار ثابت نمی‌شود.

اگر گفته شود که امام علیه السّلام در این حدیث، به تثلیث النبیّ صلی اللّه علیه و آله استشهاد فرموده برای یک امر واجب که طرح و ردّ خبر شاذّ باشد و لذا اگر حدیث نبویّ دلالت بر وجوب احتیاط نکند، مناسبتی نخواهد داشت با استشهاد امام بدان برای یک امر واجب، و لذا باید بر خصوص وجوب حمد شود، چه پاسخی داده می‌شود؟

می گوید: دلالت نبویّ بر مطلق رجحان نیز در درست شدن این مناسبت کافی است، چه آنکه وقتی احتیاط کردن در شبهه تحریمیّه، رجحان پیدا نمود، پس طرح و ردّ خبر شاذّ و احتیاط کردن در اخذ به طریق معتبر واجب می‌باشد.

چون که اگر احتیاط نکند مقصّر است و مقصّر معذور نیست، پس: باید راهی را که دورتر از خطا و نزدیک‌تر به حقّ است انتخاب کند، انتخاب راه ضعیف‌تر به بیراه رفتن است، پس باید احتیاط کند.

مراد از (فتأمّل) چیست؟

این است که ظاهر استشهاد اراده خصوص وجوب است و لکن مؤیداتی وجود دارد که باید از این ظهور صرف‌نظر کرده و آن را حمل بر مطلق رجحان کنیم.

ص: ۲۹۸

متن: و یؤیّد ما ذکرنا من أن النبویّ لیس واردا فی مقام الالزام بترک الشبهات امور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعیّة التحریمیّة الّتی اعترف الأخباریّون بعدم وجوب الاجتناب عنها. و تخصیصه بالشبهة الحکمیّة، مع أنّه إخراج لأکثر الأفراد، مناف للسیاق، فانّ سیاق الروایة آب عن التخصیص، لأنه ظاهر فی الحصر، و لیس الشبهة الموضوعیّة من الحلال البیّن. و لو بنی علی کونها منه لأجل أدلّة جواز ارتکابها، قلنا بمثله فی الشبهة الحکمیّة.

الثانی: أنّه صلی اللّه علیه و آله رتّب علی ارتکاب الشبهة الوقوع فی المحرّمات و الهلاک من حیث لا یعلم. و المراد منها جنس الشبهة، لأنه فی مقام بیان ما تردّد بین الحرام و الحلال، لا فی مقام التحذیر عن ارتکاب المجموع. مع أنّه ینافی استشهاد الامام علیه السّلام. و من المعلوم أنّ ارتکاب جنس الشبهة لا یوجب الوقوع فی الحرام و لا الهلاک من حیث لا یعلم إلّا علی مجاز المشارفة، کما یدلّ علیه بعض ما مضی و ما یأتی من الأخبار. فالاستدلال موقوف علی إثبات کبری، و هی أنّ الأشراف علی الوقوع فی الحرام و الهلاک من حیث لا یعلم محرّم من دون سبق علم به أصلا.

الثالث: الأخبار الکثیرة المساوقة لهذا الخبر الشریف الظاهرة فی الاستحباب بقرائن مذکورة فیها:

منها: قول النبیّ صلی اللّه علیه و آله فی روایة النعمان، و قد تقدّم فی أخبار التوقف.

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السّلام فی مرسلة الصدوق أنّه خطب و قال: «حلال بیّن و حرام بیّن و شبهات بین ذلک. فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له أترک، و المعاصی حمی اللّه، فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها»(۱).

و منها: روایة أبی جعفر الباقر علیه السّلام، قال: «قال جدّی رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله فی حدیث یأمر بترک الشبهات بین الحلال و الحرام: «من رعی غنمه قرب الحمی نازعته نفسه إلی أن یرعاها فی الحمی. ألا و إنّ لکلّ ملک حمی، و إنّ حمی اللّه محارمه، فاتّقوا حمی اللّه و محارمه»(۲).

و منها: ما ورد من:

«إنّ فی حلال الدنیا حسابا و فی حرامها عقابا و فی الشّبهات عتابا»(۳).

و منها: روایة فضیل بن عیاض، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: من الورع من الناس؟ قال «الّذی یتورّع عن محارم اللّه و یجتنب هؤلاء، فإذا لم یتّق الشبهات وقع فی الحرام و هو لا یعرفه»(۴).

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۲۲.

۲- وسائل الشیعة: ج ۱۸ ص ۱۲۴ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی ح ۴۷.

۳- کفایة الأثر: ص ۲۲۷.

۴- معانی الأخبار: ص ۲۵۲ ح ۱.

ص: ۲۹۹

ترجمه:

مؤیّدات بر ارشادی بودن اخبار تثلیث

اموری مؤید این هستند که نبویّ در کلام امام علیه السّلام در مقام الزام به ترک شبهات نیست.

۱- عموم (لفظ) الشبهات (در اخبار تثلیث) شامل شبهات موضوعیّه تحریمیّه‌ای می‌شود که اخباریون خود اعتراف به لزوم احتیاط در آنها دارند (و لذا چگونه می‌شود این احادیث را دلیل بر وجوب احتیاط قرار داد.

و اختصاص نبویّ به خصوص شبهات حکمیّه، علاوه بر اینکه مستلزم اخراج اکثر افراد شبهه (که از شبهات موضوعیّه هستند) از تحت آنهاست، با سیاق آنها هم تنافی دارد. زیرا سیاق اخبار مزبور آبی و فراری از تخصیص است، چرا که امور منحصر در سه امر ذیل‌اند:

(حلال بیّن، حرام بیّن و شبهات) و حال آنکه شبهات موضوعیّه از قسم حلال بین نیست و اگر شبهات موضوعیّه به لحاظ ادلّه جواز ارتکاب شبهات موضوعیّه، از (قسم) حلال بیّن قرار داده شوند می گوییم:

عینا این بیان نسبت به شبهات حکمیّه جاری است (و این قسم از شبهات را نیز به اعتبار وجود ادلّه و براهین معتبره می‌توان از شبهات خارج و در حلال بیّن قرار داد).

۲- پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله، وقوع در محرّمات و هلاکت بدون التفات را بر ارتکاب شبهه و وارد شدن در آن مترتّب فرموده است.

و مراد از شبهه (خصوص فردی از افراد نبوده بلکه) جنس شبهه مراد است، زیرا حضرت صلی اللّه علیه و آله در مقام بیان آن چیزی است که مردّد میان حلال و حرام است و نه بیان تحذیر از ارتکاب مجموع شبهات (و روشن است که این مقصود تنها با اراده جنس اداء می‌شود)، علاوه بر اینکه تحذیر از ارتکاب مجموع، با استشهاد امام علیه السّلام تنافی دارد.

و روشن است که ارتکاب جنس شبهه موجب وقوع در حرام و نیز سبب هلاکت بدون التفات نمی‌شود، مگر از باب مجاز مشارفت (یعنی: مگر از این جهت که ارتکاب جنس شبهه سبب اشراف نفس و نزدیک شدنش به ارتکاب حرام می‌شود)، چنانچه در برخی از کلمات گذشته (لو ان راعیا رعی الی جانب الحمی لم یثبت .... الخ در روایت نعمان ابن بشیر) و پاره‌ای از اخبار آینده برآن دلالت دارند.

پس: استدلال (به این حدیث شریف) موقوف است بر اثبات کبری (یعنی: حرمت اشراف بر وقوع در حرام و ابتلاء به هلاکت بدون علم و التفات) که آن‌هم بسیار دشوار است.

۳- اخبار بسیاری که با این حدیث شریف هم سیاق بوده و به خاطر قرائنی که در آنها وجود دارد، ظهور در استحباب دارند از جمله: فرموده حضرت پیامبر صلی اللّه علیه و آله در روایت نعمان ابن بشیر است که در اخبار توقف

ص: ۳۰۰

مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

و از جمله:

فرموده امیر مؤمنان علی علیه السّلام در روایت مرسله صدوق است که حضرت خطبه‌ای خواندند و فرمودند:

(امور بر سه دسته‌اند):

حلال آشکار، حرام واضح و روشن و اموری که مشتبه میان این دو است.

پس: کسی که مشتبه را ترک نماید، آمادگی‌اش برای حرام آشکار بیشتر است و حال آنکه معاصی قرقگاه خدای تعالی است.

پس: کسی که در اطراف آن چرا کند بیم آن می‌رود که داخل در آن شود.

و از جمله:

روایتی است از امام باقر علیه السّلام که حضرت فرموده‌اند:

جدّم پیامبر صلی اللّه علیه و آله در حدیثی که امر به ترک شبهات میان حلال و حرام نمودند فرمودند:

کسی که گوسفندانش را نزدیک قرقگاه بچراند نفسش او را به این می‌دارد که آنها را وارد قرقگاه کند، آگاه باش، برای هر سلطانی قرقگاهی است و قرقگاه خدای تعالی محرّمات است.

و از جمله:

روایتی است به این مضمون که در حلال دنیا حساب و در حرامش عقاب و در شبهاتش عتاب و سرزنش است.

و از جمله:

روایت فضل ابن عیاض است که می‌گوید: محضر امام صادق علیه السّلام سؤال کردم پرهیزگار چه کسی است؟

حضرت فرمودند: آن‌کس که از حرام الهی اجتناب کند و از اموال ظلمه دوری نماید. پس اگر از شبهات احتیاط ننماید در محرّمات واقع شده بدون اینکه خود ملتفت باشد.

ص: ۳۰۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که: شیخ سه مؤید آورده مبنی بر اینکه حدیث نبوی صلی اللّه علیه و آله در مقام الزام به ترک مشتبهات نیست تا وجوبی بوده و مثبت مدّعای اخباری باشد، بلکه در مقام بیان مطلق الرّجحان است.

ویژگی عمومی اخبار توقّف و اخبار تثلیث را مقدمهٔ بیان کنید؟

۱- اخبار توقف و احتیاط نوعا تعمیم و یا اطلاق داشته و شامل جمیع شبهات می‌شدند، چه موضوعیّه و چه حکمیّه و در هریک نیز چه وجوبیه و چه تحریمیّه.

۲- اخبار تثلیث عموما به باب شبهات تحریمیّه اختصاص داشته و شامل شبهات وجوبیه نمی‌شوند.

چرا اخبار تثلیث شامل شبهات وجوبیّه نمی‌شوند؟

زیرا در همه آن‌ها امور به سه قسم تقسیم می‌شوند:

حلال بیّن، حرام بیّن و شبهات بین ذلک.

مراد از شبهات بین ذلک چه شبهاتی است؟

به قرینه مقابله و به قرینه (ذلک)، مراد شبهات بین الحلال و الحرام است و شبهه بین الحلال و الحرام، همان شبهه تحریمیّه است.

با حفظ مقدّمات فوق مؤید و شاهد اول بر اینکه حدیث نبوی در مقام بیان مطلق الرّجحان است و نه خصوص الزام و وجوب چیست؟

این است که: احادیث مزبور عمومیّت داشته و شامل شبهات تحریمیّه و شبهات موضوعیّه هر دو می‌شوند و حال آنکه بالإجماع در شبهات موضوعیّه تحریمیّه اجتناب واجب نیست بلکه راجح است.

پس: شمول بر شبهات از جمله شبهه موضوعیّه، قرینه است بر عدم الزام.

اگر گفته شود چه مانعی دارد که ما حدیث نبوی را حمل بر وجوب کرده سپس آن را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و شبهات تحریمیّه موضوعیه را به حکم اجماع و ادلّه خاصّه، استثناء کنیم چه پاسخ داده می‌شود؟

گفته می‌شود این تخصیص دو اشکال دارد:

۱- اینکه مستلزم تخصیص اکثر است، چون‌که اکثر شبهاتی که در خارج برای مکلّفین به وقوع می‌پیوندد از نوع شبهات موضوعیّه است و شبهات حکمیه تحریمیّه بسیار کم‌اند و تخصیص اکثر هم قبیح است.

۲- اینکه سیاق حدیث نیز از تخصیص ابا داشته و فراری است، چون‌که حدیث به قرینه کلمه (انّما) و

ص: ۳۰۲

یا اینکه به قرینه ظهور تقسیم، در مقام بیان ظهور در حصر دارد. به عبارت دیگر: گویای این است که امور سه قسم بیشتر ندارند.

حال اگر حدیث را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و شبهات و موضوعیّه تحریمیّه را خارج کنیم مستلزم این است که امور منحصر در سه قسم نباشند، بلکه دارای شقّ چهارمی هم باشند و این مطلب منافی با حصر است، پس وجهی برای تخصیص و یا به عبارت دیگر: اختصاص دادن آن به شبهات تحریمیّه حکمیّه وجود ندارد.

اگر گفته شود چه اشکالی دارد که ما شبهات بین ذلک را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و مع‌ذلک مشکل را این‌گونه حل کنیم که شبهات موضوعیّه تحریمیّه را داخل در قسم اوّل یعنی حلال بین قرار داده چه آنکه ارتکاب آن قطعا جایز است تا بشود حلال بیّن و منافاتی هم با ظهور در حصر نداشته باشد، چه پاسخ داده می‌شود؟

گفته می‌شود که: اولاـ شبهات موضوعیّه با قطع‌نظر از ادلّه خاصّه بالوجدان داخل در حلال بیّن نیستند. ثانیا: سلّمنا که شبهات موضوعیّه و بر اساس ادلّه خاصه داخل در حلال بیّن باشد می‌گوییم:

شبهات حکمیّه تحریمیّه را نیز به خاطر اینکه ادله قطعیه بر جواز ارتکاب داریم داخل در حلال بیّن کنید نتیجه: این می‌شود که حدیث نبویّ اختصاص می‌یابد به موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس در حالی که احدی از اصولیین و اخباریین به این امر ملتزم نیستند.

دوّمین شاهد و مؤید بر مطلق الرّجحان بودن امر در حدیث نبوی چیست؟

این است که: رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله به حکم (من ارتکب الشبهات وقع فی المحرّمات):

وقوع در حرام و هلاک شدن بدون التفات را مترتّب فرموده بر ارتکاب شبهه به عبارت دیگر: مطلب به صورت قضیه شرطیّه مطرح شده که میان شرط و جزا ترتّب وجود دارد. حال: کلمه (الشبهات) به دلیل اینکه جمع محلّی به ال است مفید عموم می‌باشد، لکن دو احتمال در آن وجود دارد:

۱- اینکه این عموم، عموم مجموعی باشد. یعنی ارتکاب مجموع شبهاتی که در خارج پیش می‌آید، بما هو مجموع، واقع شدن در حرام و افتادن در هلاکت را به دنبال دارد، لکن به اعتبار برخی از آنها از باب اینکه علم اجمالی داریم به اینکه در میان مشتبهات حرامی وجود دارد اگرچه علم تفصیلی به آن نداریم.

پس: ارتکاب مجموع موجب وقوع در حرام است، هرچند ارتکاب برخی شبهات این مجموعه سبب این وقوع نشوند.

۲- اینکه این عموم، عموم استغراقی باشد یعنی: ارتکاب کلّ فرد فرد من افراد الشبهة، مستقلا سبب وقوع در هلاکت و حرام است.

ص: ۳۰۳

کدامیک از دو احتمال مذکور صحیح است؟

احتمال دوّم صحیح است.

به چه دلیل احتمال دوّم صحیح است؟

۱- به این دلیل همان‌طور که رسول خدا صلی اللّه علیه و آله در قسم اوّل یعنی: حلال بیّن و در قسم دوّم یعنی حرام بیّن در مقام بیان مفهوم حلال بین و حرام بیّن است با قطع‌نظر از اینکه مراد همه حلالها و حرامها من حیث المجموع باشد، همین‌طور هم در قسم سوم (و به قرینه مقابله) در مقام بیان مفهوم مردّد میان حلال و حرام است و نه در مقام تحذیر از ارتکاب مجموع بما هو مجموع.

۲- و به این دلیل که استشهاد امام علیه السّلام به کلام پیامبر صلی اللّه علیه و آله نیز گواهی دیگر است بر این مدّعا، زیرا امام علیه السّلام به خاطر شبهه واحده که خبر واحد شاذّ و نادر باشد به این کلام استشهاد نمود و این با اراده مجموع من حیث المجموع منافات دارد.

۳- و به این دلیل که اصل در عمومات استغراق است و نه مجموعی. حال وقتی مراد عموم استغراقی شده مقصود این است که جنس شبهه ارتکابش چنین اثری دارد و تردیدی نیست که ارتکاب جنس شبهه بالوجدان سبب وقوع در حرام و هلاکت نیست، بلکه شاید مکلّف اتفاقا در حرام بیفتد و شاید هم نه.

آیا اشراف بر ارتکاب حرام، موجب حرام شدن ارتکاب شبهه نمی‌شود؟

خیر، زیرا اگر از خارج دلیل داشتیم که اشراف بر حرام، حرام است می‌گفتیم که ارتکاب شبهه که سبب اشراف بر ارتکاب حرام است، نیز حرام است، لکن چنین دلیلی وجود ندارد.

اگر دلیلی هست، دلالت بر حرمت ارتکاب به حرام دارد و نه حرمت اشراف بر حرام.

سومین شاهد و مؤید بر مطلق الرجحان بودن (امر) در حدیث نبوی چیست؟

این است که روایات بسیاری وجود دارد که هماهنگ با این روایت‌اند و لکن به حکم قرائنی که در آنها وجود دارد، همگی ظهور در استحباب دارند و لذا این حدیث نیز حمل بر استحباب می‌شود.

محل شاهد در پنج روایت بعدی چیست؟

در روایت اوّل این است که لو انّ راعیا رعی الی جانب الحمی لم یثبت غنمه ان یقع فی وسطه فدعوا المشتبهات. در روایت دوم این است که: و المعاصی حمی اللّه، فمن یرتع حولها یوشک ان یدخلها.

در روایت سوم این است که: من رعی غنمه قرب الحمی نازعته نفسه الی ان یرعاها فی الحمی.

در روایت چهارم این است که: و فی الشبهات عتابا (یعنی: ملامت) در روایت پنجم این است که: من الورع من الناس قال .... که ورع بودن مستحب است و نه واجب. حاصل اینکه اخباریها نتوانستند با این دلایل واجب بودن احتیاط را در شبهات تحریمیّه اثبات کنند.

ص: ۳۰۴

متن: و أمّا العقل فتقریره بوجهین:

أحدهما: أنّا نعلم إجمالا قبل مراجعة الأدلّة الشرعيّة بمحرّمات كثيرة يجب- بمقتضى قوله تعالى:

وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا(۱) و نحوه- الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين، بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعی اليقين بالبراءة باتّفاق المجتهدين و الأخباريّين، و بعد مراجعة الأدلّة و العمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعيّة، فلا بدّ من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعيّ يدلّ على حلّيّته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلّة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة و لا نعلم إجمالا بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقّن حتّى يجب الاحتياط. و بعبارة اخرى: العلم الإجماليّ قبل الرجوع إلى الأدلّة، و أمّا بعده فليس هنا علم إجماليّ.

قلت: ان اريد من الأدلّة ما يوجب العلم بالحكم الواقعيّ الاوّليّ فكلّ مراجع فی الفقه يعلم انّ ذلک غير ميسّر، لانّ سند الاخبار لو فرض قطعيّا لكن دلالتها ظنّيّة.

و ان اريد منها ما يعمّ الدّليل الظّنّی المعتبر من الشّارع فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلک التّكليف المعلوم اجمالا، اذ ليس معنى اعتبار الدّليل الظّنّی الّا وجوب الاخذ بمضمونه، فان كان تحريما صار ذلک كانّه احد المحرّمات و ان كان تحليلا كان اللّازم منه عدم العقاب على فعله و ان كان فی الواقع من المحرّمات. و هذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة فی مضامين تلک الادلّة حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها. بل و لا يحصل الظّنّ بلا براءة عن جميع المحرّمات المعلومة اجمالا و ليس الظّنّ التّفصيلی بحرمة جملة من الافعال كالعلم التّفصيلی بها لانّ العلم التفصيلی بنفسه مناف كذلک العلم الإجمالی و الظّنّ غير مناف له لا بنفسه و لا بملاحظة اعتباره شرعا على الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشّارع هذه الادلّة بحيث انقلب التّكليف الى العمل بمؤدّاها بحيث يكون هو المكلّف به كان ما عدا ما تضمّنه الادلّة من محتملات التّحريم خارجا عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجملة: فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرّمات فيها ثمّ قامت البيّنة على تحريم جملة منها و تحليل جملة و بقی الشّک فی جملة ثالثة، لانّ مجرّد قيام البيّنة على تحريم البعض لا يوجب العلم و لا الظّنّ بالبراءة من جميع المحرّمات.

۱- الحشر / ۷.

ص: ۳۰۵

نعم، لو اعتبر الشّارع البیّنة فی المقام بمعنی انّه امر بتشخیص المحرّمات المعلومة وجودا و عدما بهذا الطّریق رجع التّکلیف الی وجوب اجتناب ما قام علیه البیّنة لا الحرام الواقعی.

ترجمه:

تمسّک اخباریها به دلیل عقلی در اثبات احتیاط

اشاره

پس تقریر این دلیل به دو وجه ممکن است:

۱- قبل از مراجعه به ادلّه شرعیه به وجود محرّمات بسیاری علم اجمالی داریم که به مقتضای این فرموده حق‌تعالی (وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، و امثال آن، خروج از عهده ترک آنها، به سبب اجتناب از آنها و یا یقین بر عدم عقاب در اثر ارتکاب آنها، (به واسطه قیام دلیل بر عدم لزوم احتیاط)، واجب است. زیرا که به اتفاق مجتهدین اشتغال یقینی، مستدعی برائت یقینیّه است.

و پس: از مراجعه به ادلّه شرعیه و عمل به آنها قطع به خروج از عهده جمیع این محرّمات واقعیّه باشد اجتناب نماییم، مشروط به اینکه دلیل شرعی بر حلیّت آن اقامه نشده باشد، زیرا که با وجود چنین دلیلی یقین حاصل می‌شود به اینکه در ارتکابش عقابی نیست اگرچه در واقع حرام باشد.

اشکال

اگر در مقام اشکال به بیان مذکور گفته شود:

پس: از مراجعه به ادلّه تفصیلا علم به حرام بودن بسیاری از امور پیدا می‌کنیم و به جز آنها علم اجمالی دیگری نداریم.

پس: اشتغال ذمّه به غیر محرّمات معلومه تفصیلی متیقّن نبوده تا احتیاطش واجب باشد و به عبارت دیگر: علم اجمالی قبل از رجوع به ادله بوده است، لکن پس از آن چنین علمی وجود ندارد (چه پاسخی داده می‌شود؟)

جواب

اگر مراد از ادله آن چیزی است که موجب علم به حکم واقعی اوّلی است، هر مراجعه‌کننده به فقه می‌داند که این امر میسّر نیست، زیرا به فرض که سند اخبار قطعی باشد لکن دلالت آنها ظنّی است.

و اگر مراد از ادلّه اعم از دلیل ظنّی معتبر باشد، پس مراجعه به آنها نیز موجب یقین به برائت از تکلیف معلوم بالاجمال نمی‌شود، زیرا معنای معتبر بودن دلیل ظنّی تنها این است که: اخذ به مضمون آن واجب است، لذا:

ص: ۳۰۶

اگر مضـمون تحریم باشد، شیء محرّم هم یکی از محرّمات محسوب می‌شود و اگر مضمون تحلیل باشد مستلزم این است که بر فعل و ارتکاب آن عقابی نیست اگرچه در واقع از محرّمات محسوب شود.

و این معنـا سـبب آن نمی‌شود که محرّمـات واقعیه را منحصـر در مضامین این ادلّه بـدانیم تا موافقت آنها باعث حصول علم به برائت شود، بلکه مجرّد اطاعت آنها و موافقتشان حتّی ظنّ به برائت ذمّه از تمام محرّمات معلوم بالاجمال، نمی‌آورد.

بله، اقـامه آنهـا ظنّ تفصـیلی به پـاره‌ای از محرّمـات می‌آورد ولی ظنّ تفصـیلی به حرمت جمله‌ای از افعـال مثل علم تفصـیلی به آنها نیست (تا امتثال آن سبب حصول علم به برائت ذمّه شود).

زیرا علم تفصیلی خود به تنهایی منافی با علم اجمالی است، به خلاف ظن که هیچ تنافی با آن ندارد.

نه به نفسه و نه به لحاظ اعتبار شرعی آن بر وجهی که ذکر شد.

استدراک

بله، اگر شـارع این ادلّه را به نحوی اعتبـار کرده باشـد که تکلیف به سـبب عمـل کردن به مؤدّای آن (مـدلول ادلّه) منقلب شـده، به طوری که مفـاد و مـدلول آنها، مکلّف به واقعی گردد، محتملات التحریم (یعنی: آنچه غیر از مضـمون این اخبار است) از مکلّف به خارج است و لذا احتیاط در آنها واجب نیست.

خلاصه کلام اینکه:

مورد بحث به منزله گلّه گوسـفندان است که علم اجمـالی به وجود محرّمـات در آنهـا وجود دارد. سـپس بیّنه و امـاره بر حرام بودن برخی از آنها و حلال بودن برخی دیگر اقامه شده و (لکن) در برخی دیگر از آنها شک باقی بماند، چه آنکه قیام بیّنه بر حرام بودن برخی از آنها، نه وجوب حصول علم و نه ظنّ به برائت از تمام محرّمات می‌آورد.

بله، اگر شارع مقـدّس بیّنه را در این مقام به نحوی اعتبار کرده باشـد که آن را مشـخّص محرّمات معلوم به حسب وجود و عدم قرار داده باشد، برگشت تکلیف به وجوب اجتناب از هر موضوعی است که بیّنه بر حرمتش اقامه شده و نه حرام واقعی.

ص: ۳۰۷

تشریح المسائل

مراد از (انّا نعلم اجمالا ... الخ) چیست؟

این است که: شبهه در این مقام از قبیل شبهه کثیر در کثیر است و نه قلیل در کثیر تا اینکه از مصادیق شبهه غیر محصوره به حساب آمده و در نتیجه احتیاط منتفی باشد.

مراد از (اذ مع هذا الدّلیل نقطع بعدم العقاب ... الخ) چیست؟

این است که: دلیل قائم از دو حال خارج نیست: یا قطعی است و یا ظنّی.

در صورت قطعی بودن بلاتردید پس از قطع به عدم عقاب بر فعل عقل حکم به جواز آن می‌نماید، چه آنکه حکم عقل به واسطه وجود احتمال بود و لکن حال که فرض کردیم احتمال منفی است، پس حتما قطع و یقین به جواز ارتکاب پیدا می‌شود.

و در صورت ظنّی بودن، اگرچه دلیل ظنّی است و با متابعت از آن باز احتمال وجود دارد ولی بعد از ملاحظه این نکته که ظنّ در مورد دلیل مذکور حجّت قطعی و برهان حتمی است احتمال مزبور نفی شده و قطع به عدم لزوم احتیاط حاصل می‌شود و لو آنکه در واقع فعل حرام و منهی باشد.

مراد از (هذا المعنی ...) چیست؟

نحوه اعتبار دلیل ظنّی است که عبارت است از تنزیل مؤدایش منزله واقع و نیز جعل عذر و معاقب نبودن بر فعلی که دلیل بر اباحه‌اش دلالت کرده است.

مراد از عبارت (علی الوجه المذکور) چیست؟

این است که:

اگر دلیل دلالت بر حرمت شیء کند، شیء مزبور به منزله یکی از محرّمات واقعی محسوب می گردد و اگر بر حلیّت آن دلالت نماید، معنای آن این است که مکلّف در ارتکاب آن معذور است.

سومین و آخرین دلیل از ادلّه اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه چیست؟

عبارتست از دلیل العقل و حکم عقلی که به دو وجه از سوی آنها تقریر شده است.

وجه اوّل آن چیست؟

این است که الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی یا البراءة الیقیتیّة.

شرح و تقریر وجه مذکور چگونه است؟

این است که: هریک از ما مسلمانان با قطع‌نظر از ادلّه شرعیّه همچون آیات و اخبار و قبل از مراجعه به آنها قطع و علم اجمالی داریم که شارع در واقع و نفس الامر یک سلسله تکالیفی را برعهده ما گذاشته و از ما خواسته که این وظایف را امتثال نماییم. فی المثل: اموری را بر ما واجب کرده و ما را مکلّف به انجام

ص: ۳۰۸

آنهـا نمود (که فعلاـ مورد بحث مـا نمی‌باشـد) و اموری را بر ما تحریم کرده که ما مکلّف به اجتناب از آنها هستیم به طوری که در صورت ارتکاب، عقاب برآن مترتّب است.

حال به حکم عقل اطاعت مولی واجب و معصیت مولی حرام است، پس: باید نواهی او را اطاعت کرده و از محرّمات اجتناب کنیم. امّا شـارع مقـدّس در شـریفه (ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) در واجبات، و (ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) در محرّمات، بر این حکم عقلی تأکید نموده است.

در نتیجه: به حکم این علم اجمـالی، اشـتغال یقینی آمـد، و به حکم عقـل مسـتقل، اشـتغال یقینی مسـتدعی فراغت یقینیّه است. یعنی مکلّف بایـد کاری کند که یقین نماید از تمام محرّمات واقعیّه اجتناب کرده است. لکن حصول این یقین به این است که: در هرکجا هم که احتمـال حرمت می‌دهـد ترک کرده و تنهـا اموری را که یقین به حلیّت آنها دارد و یا اینکه حـد اکثر ظنّ معتبر بر حلیّت آنها قـائم شـده، مرتکب شود. امّا در فرض مزبور اگرچه در واقع اماره خطا کرده و شایـد حرام واقعی را برای مکلّف مباح کرده باشـد و مکلّف مرتکب حرام شده باشد، لکن عقاب ندارد، چرا که از دلیل معتبر شرعی متابعت نموده است.

و امّا:

- مکلّف بایـد از اموری که یقین به حلیّت آنها نـدارد، اماره معتبره هم بر حلیّت آنها اقامه نشده، اجتناب کند اعم از اینکه به حرمت آنها قطع داشته باشد و یا اینکه ظنّ معتبر بر حرمت آنها اقامه شده باشد و یا اینکه مجرّد احتمال حرمت در کار باشد.

حال با همین علم اجمالی به سراغ ادلّه رفته و به همه منابع سرزده و هرکجا دلیلی بر حرمت یافته متابعت می‌نماید و لکن باز این علم اجمالی در مکلف وجود دارد و به اینکه از تمام محرّمات واقعیّه اجتناب کرده باشـد یقین ندارد. یعنی: احتمال قابل اعتنا می‌دهد که غیر از این‌ها محرّمات دیگری باشـد که او از طریق رجوع به ادلّه شـرعیّه به آنها نرسـیده باشد. پس باز هم علم اجمالی بعد المراجعه باقی است.

بـا بقـاء علم اجمالی، اشـتغال یقینی ثابت می‌شود و لـذا به حکم قاعـده مسـلّمه که هر اشـتغال یقینی مسـتلزم برائت یقینیّه است، عقل مکلّف را ملزم به احتیـاط نموده و او را وادار می‌کنـد که از هر محتمـل التحریمی اجتناب کنـد، مگر در موردی که مؤمن و دلیل بر عدم عقاب اقامه شود.

مثل شبهات وجوبیّه و یا موضوعیّه که با وجود احتمال حرمت و ترتّب عقاب بر ارتکاب آنها، چون دلیل بر عدم لزوم احتیاط موجود است، نـاگزیر ارتکـاب آنها مسـتلزم عقاب نیست ولی در غیر این موارد که محلّ بحث و مفروض کلام است، عقل حاکم به وجوب احتیاط است و هذا هو مطلوب الاخباری.

اگر گفته شود که قبول داریم که اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است، لکن با تمسّک به این

ص: ۳۰۹

قاعده عقلی جهت لزوم احتیاط در ما نحن فیه مخالفیم چرا که قبل از رجوع به ادلّه احکام شرعیه این علم اجمالی وجود داشت و واقع را بر ما منجّز می‌کرد ولی بعد از مراجعه به ادلّه این علم اجمالی منحل گردیده و تبدیل شده ۱- به یک علم تفصیلی نسبت به آن مواردی که از ادلّه به دست آورده‌ایم ۲- و به یک شک بدوی نسبت به ما زاد آن.

لذا موارد متیقّنه را گرفته از آن اجتناب و در ما زاد اصل برائت را جاری می‌کنیم دلیل این مستشکل بر انحلال علم اجمالی چیست؟

این است که: اگر بعد از تحصیل موارد مذکور از ادلّه از او بپرسند که آیا باز هم علم اجمالی داری به وجود محرّمات دیگر؟ نمی‌تواند با قطع بگوید آری، چرا که احتمال می‌دهد که محرّمات واقعیّه منحصر به همین موارد تحصیلی باشد و نه بیشتر و لذا نسبت به ما زاد شک او بدوی بوده و اصالهٔ العدم جاری می‌کند.

حاصل اشکال مزبور چیست؟

این است که: می‌گویند ما نیز قبول داریم که قبل از مراجعه به ادلّه باید احتیاط کرد، لکن بعد المراجعه و فحص و یأس دیگر وجهی برای وجوب احتیاط و اجتناب از هر محتمل التحریمی وجود ندارد. الّا در مواردی که دلیل بر حرمت آن دلالت دارد.

به عبارت دیگر: علم اجمالی به وجود محرّمات قبل از مراجعه به ادلّه شرعیّه وجود دارد، لکن پس از مراجعه این علم منحل می‌گردد به علم تفصیلی در خصوص:

۱- محرمات معلوم ۲- و شک بدوی در غیر آن‌ها و لذا قاعده اشتغال تنها اطاعت و امتثال در خصوص معلوم تفصیلی را لازم و واجب می‌نماید و نه امر محتمل و مشکوک.

قبل از پاسخ به اشکال مزبور مقدمهٔ بفرمایید چند قسم ادلّه داریم؟

دو قسم: ۱- ادلّه علمیه که قطع آورند، ۲- ادلّه ظنّیّه که حد اکثر ظنّ به واقع می‌آورند.

کدام قسم، اکثریت ادلّهٔ الاحکام را تشکیل می‌دهد؟

از آنجا که:

- ادله علمیه در میان ادله احکام نادرند چرا که موارد مستقلات عقلیه نادراند.

- اجماع قطعی هم که کاشف قطعی از حکم واقعی باشد نادر است.

- نص قرآنی و سنت متواتر هم بسیار کم است.

پس: اکثریت مطلق ادلّهٔ الاحکام را، ادله ظنّیّه مثل خبر ثقه و ظواهر قرآن تشکیل می‌دهد.

با توجه به مقدمه فوق پاسخ از اشکال فوق الذکر چیست؟

این است که: اینکه شما می‌گویید بعد از مراجعه به ادله، علم اجمالی ما منحلّ می‌شود به یک علم

ص: ۳۱۰

تفصیلی و یک شک بدوی مرادتان مراجعه به کدام دسته از ادلّه است؟

۱- اگر مراد آن ادله‌ای است که نسب به حکم واقعی اوّلی قطع آورند که می گوییم: هرکسی که آشنای با فقه باشد می‌داند که این ادّعایی است برخلاف واقع چرا که ادلّه علمیه در اقلّ قلیل‌اند و اساسا تحصیل علم و قطع به واقعیات اوّلیه از طریق ادله شرعیّه امری است غیرممکن زیرا که از جمله ادلّه شرعیّه اخبار است که از نظر سند غالبا ضعیف و مخدوش‌اند و سلّمنا که سندشان هم قطعی باشد، دلالتشان ظنّی است حال با این وصف آیا می‌توان قطع و جزم به واقع پیدا کرد؟

۲- و اگر مرادتان ادلّه‌ای است که اعمّ از علم و ظنّ معتبر می‌آورند، باید گفت:

۱- مراجعه به این ادلّه هرگز یقین به برائت از تکلیفی که علم اجمالی به آن بوده، نمی‌آورد.

۲- معنای اعتبار دلیل ظنّی هم این نیست که علم اجمالی را منحل می‌کند، بلکه مراد از آن این است که: باید برطبق آن عمل شود و به مضمونش اخذ شود.

فی المثل:

۱- اگر مؤدّی و مفادّ آن حرمت فلان شیء است، آن شیء پس از قیام دلیل به مثابه یکی از محرّمات واقعیّه می‌شود که اجتناب از آن لازم است.

۲- و اگر مدلول آنها حلیت فلان شیء است، لازمه این دلالت این است که: اگر مکلّف آن را مرتکب شود، عقاب بر فعلش مترتّب نیست و نفس اقامه دلیل جعل عذر می کند، اگرچه شیء در واقع به حرمت اولیه خود باقی باشد. حال جای تردید نیست که این معنا سبب نمی‌شود که ما، محرّمات واقعیّه را منحصر در مدلول اخبار و این ادلّه ظنّیه بدانیم تا در نتیجه: اگر مکلّف خصوص آنها را امتثال نمود علم تفصیلی به برائت ذمّه پیدا کرده باشد و حتّی می‌توان ادّعا کرد که قیام ادلّه ظنی مزبور موجب ظنّ به انحصار محرّمات در مدلول آنها هم نمی‌شود تا قهرا از امتثالشان، ظنّ به برائت ذمّه از تمام محرّمات بیاورد.

بله حد اکثر پس از مراجعه به امارات معتبره یک ظنّ تفصیلی حاصل می‌شود به اینکه برخی از افعال در حق ما حرام شده است، ولی انحصار در کار نمی‌باشد.

آنگاه این ظنّ تفصیلی همانند علم تفصیلی نیست که موجب انحلال علم اجمالی شود چون‌که علم تفصیلی ذاتا با علم اجمالی تنافی دارد، چون محرّماتی که معلوم بالتفصیل‌اند عینا همان محرّمات معلومه بالاجمال‌اند و لذا وقتی فی المثل: به صد مورد از حرام تفصیلا دست پیدا کردیم، دیگر علم اجمالی باقی نمی‌ماند و حال آنکه ظنّ تفصیلی:

۱- نه ذاتا با علم اجمالی تنافی و تناقض دارد، چرا که ممکن است هیچ‌یک از این مظنونات در واقع حرام نباشند.

ص: ۳۱۱

پس علم اجمالی از اثر نیفتاد و از بین نرفت.

۲- و نه به واسطه ادلّه حجیّت بـا علم اجمـالی منافی است، چون بر مبنای ما، ادلّه حجیّت، امارات را طریق به سوی واقع می‌دانـد که شاید مصیب باشد و شاید مخطئ.

پس باز هم علم اجمالی از بین نمی‌رود.

مقدمهٔ بفرمایید چه تفاوتی میان تصویب اشعری و تصویب معتزلی وجود دارد؟

۱- تصویب اشعری از همان اوّل می گوید:

احکـام به عـالمین اختصاص دارد و با قطع‌نظر از علم یا اماره معتبره واقعی در کار نیست، یعنی: با قیام اماره است که تازه تکلیف در حقّ مکلّف جعل می‌شود.

نکته: بر اساس این نظر اصلا قبل از مراجعه علم اجمالی معنا ندارد، بلکه هرچه اماره بدان قائم شد، آن وظیفه است.

۲- و تصویب معتزلی می گویـد: احکـام واقعیّه در لوح محفوظ وجود دارد و جاهل و عالم در آن احکام مشترک‌انـد، لکن زمانی به درجه تنجّز می‌رسد که علم یا اماره معتبره به آن دلالت کند.

در اینجـا قیـام امـاره سببیّت دارد، یعنی سـبب حـدوث مصـلحتی در مؤدّای اماره می‌شود به انـدازه مصـلحت واقع و یا بیشتر که عند المخالفهٔ، این اماره آن مصلحت ما فات را جبران می کند.

نکته: طبق این نظر قبـل المراجعـهٔ علم اجمالی به احکام واقعیّه وجود دارد، و لکن بعـد المراجعـهٔ و تحصـیل مواردی از احکام، یقین حاصل می‌شود که وظیفه فعلی ما همین موارد (مثلا ۲۰۰ تا) است و نسبت به ما زاد، شکّ بدوی خواهیم داشت.

در اینجا قبح عقاب بلابیان حاکم است، بلکه می گویند: قطع به عدم تنجّز و عقاب وجود دارد.

حاصل مطلب در عبارت (نعم، لو اعتبر الشارع .... الخ) چیست؟

این است که: بله بر مبنای مشهور اهل سنّت بعد المراجعه این علم اجمالی منحل می‌شود.

حاصل استدراک مزبور چیست؟

این است که: اگر بپـذیریم که شـارع مقـدّس امـارات ظنّیه (مثـل اخبار را) به نحو جعل موضوع معتبر نموده به نحوی که پس از قیام آن، مدلولش مکلّف به واقعی گردد، ناگزیر:

۱- محرّمات واقعیّه و تکالیف اولیّه منحصر در ادلّه ظنّیه می‌شود.

۲- محرّمات محتمله که غیر آن محرّمات اولیّه‌اند از مکلّف به خارج گشته و دیگر جایی برای لزوم احتیاط در آنها وجود ندارد.

بدین ترتیب قیام این ادلّه، علم اجمالی مذکور را منحلّ می کند به علم تفصیلی به وجود محرّمات

ص: ۳۱۲

موجود در ادلّه مزبور. سپس برای توضیح مورد ما نحن فیه و مورد بحث را تشبیه به گلّه گوسفندی نموده که علم اجمالی به وجود تعدادی گوسفند حرام داریم که به واسطه و طی با آنها یا غصبی بودن محرّم‌اند و در میان مجموعه گلّه مشتبه شده‌اند.

حال با این تقریر:

اگر بیّنه قائم شود که فلان و فلان گوسفند حرام است و فلان و فلان ... گوسفند حلال است، قطعا نسبت به بقیه مشکوک هستیم که آیا مشتمل بر حرام‌اند و یا نه، که در این موارد شکّ باید احتیاط کرد چرا که صرف قیام بیّنه بر حرام بودن تعدادی از گوسفندان و حلال بودن برخی دیگر از آنها، حرام واقعی را منحصر در آنها ننموده تا در نتیجه شکّ ما نسبت به باقیمانده مرتفع گردد.

بله، در صورتی که بیّنه به صورت محقّق موضوع و تعیین محرّم واقعی اعتبار شده باشد به طوری که مؤدّی و مدلولش همان حرامی است که مورد علم اجمالی است، لاجرم قیام آن بر حرمت تعدادی از گوسفندان موجب علم تفصیلی به انحصار حرام واقعی در همان بود، قهرا غیرش از محتملات از مورد علم اجمالی خارج شده و مجالی برای احتیاط در آنها نمی‌باشد.

ص: ۳۱۳

متن:

و الجواب: اوّلا، منع تعلّق تكليف غير القادر على تحصيل العم إلا بما يؤدّى إليه الطرق الغير العلميّة المنصوبة له، فهو مكلّف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، و لا بمؤدّى هذه الطرق من حيث هو حتّى يلزم التصويب او ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيّة للعالم و غيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق، و توضيحه فى محلّه. و حينئذ فلا يكون ما شكّ فى تحريمه ممّا هو مكلّف به فعلا على تقدير حرمته واقعا.

و ثانيا، سلّمنا التكليف الفعلىّ بالمحرّمات الواقعيّة، إلّا أنّ من المقرّر فى الشبهة المحصورة، كما سيجىء إن شاء اللّه تعالى، أنّه إذا ثبت فى المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المعلّق بالمعلوم الإجمالىّ اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الاجمالىّ هو هذا المقدر المعلوم حرمته تفصيلا. فأصالة الحلّ فى البعض الآخر معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالى، كما إذا علم نجاسة. حد الإناءين تفصيلا، فوقع قدرة فى أحدهما المجهول، فانّه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ حرمة أحدهما معلومة تفصيلا، ام كان لاحقا، كما فى مثال الغنم المذكور، فانّ العلم الإجمالىّ غير ثابت بعد العلم التفصيلىّ بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيّنة، و سيجىء توضيحه إن شاء اللّه تعالى، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

ص: ۳۱۴

ترجمه:

پاسخ شیخ از تقریر اوّل در دلیل عقلی

اشاره

اولاـ به دلیل منع تکلیف (ما لاـ یطاق) بر شخص غیر قادر بر تحصیل علم به غیر مؤدّیات ادلّه غیر علمیّه‌ای که برایش نصب شده است، چه آنکه وی مکلّف به واقعی است که از این طرق ظنّیه محرز و مشخّص شود، نه واقع محض و من حیث هو، و نه مؤدّای این طرف من حیث هو، تا مستلزم تصویب و یا امری شبیه به آن باشد. زیرا آنچه ذکر شد حاصل ثبوت احکام واقعیّه برای عالم و غیر عالم و مکلّف بودن به عمل به طرق است و توضیح این معنا در محلش مقرّر است.

لذا مشکوک التحریم از مصادیق مکلّف به فعلی نمی‌باشد اگرچه در واقع هم حرام باشد.

ثانیا: سلّمنا که تکلیف فعلی به محرّمات واقعیه است، اما از احکام ثابت در شبهه محصوره، که عن‌قریب خواهد آمد این است که:

وقتی در شبهات محصوره وجوب اجتناب از پاره‌ای از شبهات، به واسطه دلیل دیگری غیر از تکلیفی که تعلّق به معلوم اجمالی گرفته ثابت شد، در اجتناب به همین مقدار اکتفاء می‌شود، زیرا احتمال دارد معلوم اجمالی به همین مقداری باشد که حرمتش تفصیلا معلوم و محرز است لذا اصالهٔ الحلّ در دیگر شبهات و اطراف از معارضه به مثل خالی می‌ماند اعم از اینکه دلیل مزبور بر علم اجمالی سابق بوده، مثل زمانی که شخص به علم تفصیلی نجاست یکی از دو ظرف برایش محرز گشته و پس از آن نجاستی در یکی از آن دو به نحو نامعلوم واقع شود که در اینجا اجتناب از ظرف دیگر واجب نیست، بلکه وی مکلّف به اجتناب از همان ظرفی است که قبلا باید مرتکب نمی‌شد.

زیرا حرمت آن ظرف تفصیلا معلوم بوده ولی دیگری مشکوک و محتمل است چه آنکه امکان دارد نجاست حادث در همان ظرف نجس واقع شده باشد.

و یا اینکه دلیل مذکور بعد از حصول علم اجمالی قائم شود مثل مثال قطیع غنم (گلّه گوسفند) چه آنکه پس از علم تفصیلی به حرمت برخی از گوسفندان به واسطه وجوب عمل به قول بیّنه دیگر علم اجمالی ثابت نیست. چنانچه ان‌شاءالله در بحث‌های آینده توضیحش خواهد آمد و مورد بحث ما نیز از همین قبیل است.

ص: ۳۱۵

تشریح المسائل

حاصل جواب اول شیخ از وجه اول تقریر دلیل عقلی چیست؟

این است که ما:

۱- نباید تمام توجه خود را به احکام واقعیّه بما هو هو معطوف کنیم چنانکه مستدل چنین کرده است.

۲- و نباید تمام نظرمان را به احکام ظاهریّه و مؤدّیات امارات بدوزیم، چنانکه مصوبه چنین کرده‌اند، بلکه باید از یک نظر به واقع و نظر دیگرمان به ظاهر باشد.

حاصل مطلب در کلام چیست؟

این است که:

۱- مستدل که می‌گوید: بعد از مراجعه به ادلّه نیز علم اجمالی داشته و باید از محرّمات واقعیّه اجتناب کنیم و راه اجتناب هم، احتیاط است، تمام نظر و توجهش به واقع بما هو هو است. به عبارت دیگر می‌گوید:

ما مکلّف به واقع هستیم و راه آن‌هم احتیاط است.

۲- مصوّبه هم که می‌گویند: به هر مقداری که اماره قائم شده ما به همان مقدار مکلّفیم و به بیشتر از آن مکلّف نیستیم، تمام توجهشان به مؤدیات امارات است و کاری به واقع ندارند و چنانکه گذشت برخی از آنها اصلا واقع را قبول ندارند.

و حال آنکه ما می‌گوییم که: ما نسبت به واقع مکلّف هستیم، لکن به شرط دلالت اماره برآن.

به عبارت دیگر: درست است که خدای تعالی احکام واقعیّه‌ای دارد، امّا واقع بما هو هو بر ما منجّز نمی‌باشد مگر به شرط دلالت اماره برآن.

یعنی: هر حکم واقعی که اماره برآن قائم شد و از طریق اماره به آن رسیدیم، آن حکم در حق ما منجّز است. در نتیجه: هر حکم واقعی که اماره‌ای برآن قائم نشود به مرحله فعلیّت و تنجّز نمی‌رسد و در مرحله انشاء می‌ماند حال: در ما نحن فیه (یعنی: استعمال دخانیات) اماره‌ای اقامه نشده

تحصیل علم هم که بعد الفحص و الیأس ممکن نیست.

پس: تنجّز تکلیف به آن قبیح است، اگرچه در واقع حرام باشد و هذا معنا اصل البراءهٔ.

جهت تبیین بیشتر بفرمایید اساس و بنیان وجه اول تقریر دلیل عقلی از جانب اخباری چیست؟

اساس تقریر مذکور بر این استوار است که غیر عالم مکلّف به واقع من حیث هو باشد، لذا به آنچه از محرّمات واقعی که از طریق ادلّه ظنّیه دست یابد عمل می‌کند علاوه بر اینکه چون علم اجمالی وی به وجود محرّمات واقعی به این مقدار منحل نمی‌شود پس در محتملات باید احتیاط کند. چنانکه شرحش گذشت.

ص: ۳۱۶

ایراد شیخ به این پایه‌ریزی و اساس تقریر چیست؟

این است که: این پایه‌ریزی و اتّخاذ مبنا صحیح نمی‌باشد، چرا؟

زیرا کسی که جاهل به واقع است و قادر بر تحصیل به آن نیست.

۱- نه به واقع من حیث هو هو مکلّف است تا اینکه احتیاط مزبور در حقّش لازم باشد.

۲- و نه به مؤدّای امارات و ادلّه ظنّیه من حیث هو تکلیف دارد تا مستلزم تصویب باشد.

بلکه مکلّف به وی، واقعی است که از طریق امارات مصوبه برای غیر عالمین جعل شده است.

لـذا از طریق عمل به ادلّه ظنّی به آنچه وی نائل آمـده کشف می‌کنیم که، مکلّف به وی در واقع به همین مقدار است و دیگر به غیر آن مکلّف نیست تا لازمه‌اش احتیاط باشد.

حاصل مطلب؟

ایـن اسـت کـه: شخصـی کـه قـادر بر تحصـیل علـم نیسـت بعـد از مراجعـه بـه ادلّه ظنّیه و عمـل به مؤدّیـات اگر بـاز هم در برخی از موضوعات شاکّ بود، دیگر مشـکوک و محتمل التحریم از مصادیق مکلّف به وی نمی‌باشـد. لـذا جایز است که آن محتمل التحریم را مرتکب شود و چنانچه در واقع حرام باشد عقابی بر این ارتکاب مترتّب نمی‌شود.

اجمالا بفرمایید در چه جاهایی علم اجمالی بدون اثر است؟

۱- آنجا که اطراف شبهه غیر محصور باشند.

۲- آنجا که پای دو کس در میان باشد و هرکس مسئول حسابرس وضع خویش است مثل: اینکه علم اجمالی دارم به اینکه یا ظرف من نجس شده و یا ظرف زید.

۳- و آنجـا که یک طرف شـبهه از مورد ابتلاء مکلّف خارج شود مثل: علم اجمالی به نجاست ظرفی که نزد من است و یا ظرفی که نزد شماست.

۴- و آنجایی که پیش از علم اجمالی یقین تفصـیلی به یک طرف پیـدا کنم فی المثل: دو ظرف آب وجود دارد و من یقین دارم که فی المثـل ظرف شـماره دو قطعـا نجس است، بعـدا نیز قطره بولی در یکی از دو ظرف شـماره یـک و یا دو افتاده که نمی‌دانم داخل کدامیک واقع شده است.

در اینجا اجتناب از ظرف شماره یک (۱) لازم نیست، چرا؟

زیرا ظرف شماره دو قطعا نجس است و باید از آن اجتناب کنیم، در شماره یک نیز اصالهٔ الحلّ جاری می‌شود.

۵- آنجایی که اوّل علم اجمالی داشتم به وجود نجاستی در یکی از دو ظرف، سپس بیّنه‌ای که حجّت شرعی است پیدا شد و دلالت کرد که آنکه نجس است فلان ظرف است و دلیل حجیّت اماره نیز می‌گوید:

ص: ۳۱۷

باید به بیّنه عمل کنی. پس باید معیّنا حکم کنم به نجاست فلان ظرف.

در نتیجه: ظرف دیگر مشکوک به شک بدوی است و اصل حلیّت در آن بلامانع است.

به طور خلاصه بفرمایید ما نحن فیه و مسئله مورد بحث از کدام‌یک از اقسام پنج‌گانه است؟

از همین قسم پنجم است.

چرا مورد بحث ما از همین قسم پنجم است که علم اجمالی فاقد اثر است؟

زیرا:

۱- اوّل علم اجمالی داشتم به وجود فی المثل صد حرام در اسلام.

۲- پس با مراجعه به ادله ظنیه این صد مورد را بدست آوردم.

۳- دلیل حجیّت اماره هم می‌گوید، باید به اماره عمل کنی لذا نمی‌توانی در این صد مورد اصالهٔ الحلّ جاری کنی، چرا که علم اجمالی و دلیل حجیّت اماره مانع از این کار است آنگاه نسبت به ما زاد عند الشک نیز جریان اصل اباحه بلامانع است. و حال آنکه در علم اجمالی جریان اصل نسبت به همه اطراف شبهه مانع دارد و نه نسبت به بعض اطراف.

با توجّه به مقدّمات فوق پاسخ دوم شیخ به وجه اول تقریر دلیل عقلی اخباریها چیست؟

می‌فرماید: سلّمنا که قبول کنیم، شخص مذکور مکلّف به واقع بما هو هو است در پاسخ می گوییم:

مورد بحث از مصادیق شبهه محصوره‌ای است که پس از حصول علم اجمالی به محرّمات دلیل معتبر بر تعیین برخی از آنها اقامه شده است (همان قسم پنجم در مقدمه)، و یکی از احکام حتمی در این قسم از شبهات این است که: غیر از دلیل و تکلیفی که به محرّم واقعی تعلّق گرفته است، اگر دلیل دیگری بر تعیین برخی از اطراف شبهه قائم شد و تفصیلا حرمت آنها را بیان نمود، علم اجمالی سابق منحلّ می‌شود به علم تفصیلی در خصوص ۱- مدلول دلیل جدید ۲- شک بدوی در محتملات دیگر بدین خاطر جریان اصالهٔ الحلّ در آنها بلامانع و ارتکاب به آنها با اعتماد به اصل مزبور، مباح و حلال است چرا؟

زیرا تا قبل از قیام دلیل جدید، از اجراء اصالهٔ الحلّ در این محتملات، به واسطه ابتلاء به معارض یعنی جریان اصل در اطراف دیگر، ممنوع و غیر مجاز بودیم.

اما اکنون که اجراء اصل در مدلول دلیل منقطع گردید و یقینا و تفصیلا حرمت آن محرز گردید دیگر مانعی از جاری شدن اصل در محتملات دیگر وجود ندارد.

آیا حکم مزبور تنها در موردی است که دلیل جدید پس از حصول علم اجمالی قائم شود؟

خیر، نه تنها در این مورد ثابت است، در جایی هم که علم اجمالی پس از قیام دلیل تفصیلی بر تعیین محرّمی حادث شود، ثابت است.

ص: ۳۱۸

در تبیین مطلب اخیر، یعنی موردی که علم اجمالی پس از دلیل تفصیلی حادث می‌شود، مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شما یقین دارید از دو ظرفی که در برابر شماست، ظرف جانب راست نجس است و باید از آن اجتناب نمود، لکن ظرف چپ پاک است و ارتکابش بلامانع است.

۲- برای چند لحظه از اطاق بیرون رفته و سپس بازمی‌گردید، یقین حاصل می‌کند که قطره نجسی مثل بول و یا .... در یکی از دو ظرف مذکور افتاده است، لکن نمی‌دانید در کدام‌یک از دو ظرف چپ و یا راست افتاده.

حال این علم اجمالی زمانی برای شما حاصل شده که قبل از آن به نجاست ظرف طرف راست و پاکی ظرف طرف چپ تفصیلا علم داشتید.

حکم در اینجا چیست؟

این است که از همان ظرف نجس سابق باید اجتناب نمود و حال آنکه اجتناب از ظرف دیگر لازم نمی‌باشد.

دلیل بر این مدّعی چیست؟

این است که علم به نجاست ظرف سمت راست و وجوب اجتناب از آن تفصیلی است ولی نسبت به ظرف دیگر صرفا یک احتمال و شک بدوی وجود دارد.

لذا: اگر در این ظرف مشکوک به اصالهٔ الطهارهٔ و یا اصالهٔ الاباحهٔ تمسّک کنیم مانعی ندارد به عبارت دیگر علم اجمالی بعد مؤثر نمی‌باشد، بلکه منحلّ است به علم تفصیلی و شک بدوی.

در تبیین موردی که دلیل تفصیلی پس از علم اجمالی قائم می‌شود مثال بزنید؟

فی المثل:

اجمالا می‌دانیم در بین فلان گلّه تعدادی از گوسفندان موطوئه‌اند و باید از آنها اجتناب کرد اجتناب از این تعداد نامعلوم مستلزم اجتناب از تمام گلّه است.

اما بعد دلیل معتبری اقامه می‌شود که تعداد مشخصی از این گوسفندان به صورت علامت‌گذاری شده حرام‌اند و باید از آنها پرهیز شود.

در اینجا یقینا لزوم اجتناب از خصوص همین گوسفندان معیّن شده است، لکن نسبت به سایر آحاد و اطراف شبهه الزامی وجود ندارد.

چرا نسبت به سایر آحاد الزامی وجود ندارد؟

زیرا اگر قبل از قیام دلیل در هریک از گوسفندان اصالهٔ الحلّ جاری می‌کردیم، در آحاد دیگر گلّه نیز

ص: ۳۱۹

این اصل جاری شده و در نتیجه اجراء اصل مبتلای به معارض می‌شد و لذا از تمسّک به اصل و جاری کردن آن ممنوع بودیم.

اما اکنون که دلیل آمد و تعداد معیّن و محرزی را مشخّص نمود و حرمت آنها را به طور تفصیل برای ما معلوم نمود، تنها در خصوص این‌ها از اجراء اصل ممنوع هستیم و حال آنکه نسبت به آحاد محتمل الحرمهٔ دیگر هیچ‌گونه مانعی از اجراء اصل مزبور وجود ندارد پس با اعتماد به این اصل می‌توان محتملات دیگر را مرتکب شد. حال مورد بحث ما نیز از همین قبیل است. چرا؟

زیرا قبل از قیام امارات و ادلّه ظنّیه علم اجمالی به وجود محرّمات در واقع داریم که بنا بر وجوب اجتناب از محرّم واقعی، ما مکلّف به اجتناب از تمام اطراف شبهه هستیم و احتیاط در اینجا واجب است، لکن پس از اقامه دلیل ظنّی معتبر و تعیین برخی از محرّمات به طور تفصیل، اجتناب از خصوص آنها قطعی، و در غیر آنها از دیگر محتملات شک ما بدوی است و لاجرم اجراء اصل در آنها بلامانع است.

بدین ترتیب لزوم و وجوب احتیاط از تمام محتملات سخنی است بدون دلیل.

مراد از عبارت (اقتصر فی الاجتناب علی ذلک القدر ....) چیست؟

تعداد و مقداری است که دلیل جدید آن را معیّن و مشخص کرده است.

وجه این اکتفاء چیست؟

این است که: علم اجمالی به واسطه علم تفصیلی که مستند به دلیل جدید است مرتفع می‌شود چه آنکه علم تفصیلی بنفسه با علم اجمالی تنافی دارد.

دلیل بر معلوم بالتفصیل بودن در عبارت (لأن حرمهٔ احدهما معلومهٔ تفصیلا ....) چیست؟

این است که: قبل از حصول اشتباه و حدوث علم اجمالی به وقوع قدر است در یکی از دو ظرف به طور تفصیل حرام بودن یکی از آن دو معلوم بود و اکنون نیز معلوم است.

لذا اصالهٔ الطهارهٔ در ظرف مشتبه دیگر از معارضه به مثل سالم است، زیرا چنانکه گفته آمد در ظرف دیگر به اعتبار اینکه نجاستش تفصیلا معلوم است اصل مزبور جاری نمی‌شود.

مراد از (و ما نحن فیه من هذا لقبیل) چیست؟

این است که:

ما نحن فیه از مصادیق شبهه محصوره‌ای است که علم اجمالی سابق بر علم تفصیلی است.

ص: ۳۲۰

متن: الوجه الثانی: أنّ الأصل فی الأفعال الغیر الضروریّهٔ الحظر، کما نسب(۱) إلی طائفهٔ من الإمامیّهٔ، فیعمل به حتّی یثبت من الشرع الإباحهٔ، و لم یرد الإباحهٔ فی ما لا نصّ فیه، و ما ورد علی تقدیر تسلیم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقّف و الاحتیاط، فالمرجع إلی الأصل.

و لو تنزّلنا عن ذلک فالوقف کما علیه الشیخان(۲)، و احتجّ علیه فی العدّهٔ بأنّ الإقدام علی ما لا یؤمن المفسدهٔ فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسدهٔ(۳). و قد جزم بهذه القضیّهٔ السیّد أبو المکارم فی الغنیهٔ(۴) و إن قال بأصالهٔ الإباحهٔ کالسیّد المرتضی(۵)، تعویلا علی قاعدهٔ اللطف و أنّه لو کان فی الفعل مفسدهٔ لوجب علی الحکیم بیانه، لکن ردّه فی العدّهٔ بأنّه قد یکون المفسدهٔ فی الإعلام و یکون المصلحهٔ فی کون الفعل علی الوقف(۶).

و الجواب: بعد تسلیم استقلال العقل بدفع الضرر أنّه إن ارید به ما یتعلّق بأمر الآخرهٔ من العقاب فیجب علی الحکیم تعالی بیانه، فهو مع عدم البیان مأمون، و إن ارید غیره ممّا لا یدخل فی عنوان المؤاخذهٔ من اللوازم المترتّبهٔ مع الجهل أیضا فوجوب دفعها غیر لازم عقلا، إذ العقل لا یحکم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنیویّ المقطوع إذا کان لبعض الدواعی النفسانیّهٔ و قد جوّز الشارع بل أمر به فی بعض الموارد، و علی تقدیر الاستقلال فلیس ممّا یترتّب علیه العقاب، لکونه من باب الشبههٔ الموضوعیّهٔ، لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، و صدقه فی هذا المقام مشکوک، کصدق المسکر المعلوم التحریم علی هذا المائع الخاصّ، و الشبههٔ الموضوعیّهٔ لا یجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباریّین أیضا، و سیجیء(۷) الکلام فی الشبههٔ الموضوعیّهٔ إن شاء اللّه تعالی.

ترجمه:

وجه دوّم از تقریر دلیل عقلی

این است که اصل در افعال غیر ضروری حظر و منع است، چنانکه این مبنا به جماعتی از علماء شیعه نسبت داده شده، پس تا (هنگامی که)، اباحه از جانب شرع ثابت گردد به این حظر عمل می‌شود و حال

۱- الناسب هو الشیخ فی العدّهٔ(مخطوط): ص ۲۹۶ س ۹ فی بیان الأشیاء المحظورهٔ و المباحهٔ.

۲- الشیخ المفید فی التذکرهٔ باصول افقه؟؟؟ المطبوع ضمن المصنّفات: ج ۹ ص ۴۳، و الشیخ الطوسیّ فی العدّهٔ: ص ۲۹۶ س ۱۳ فی بیان الأشیاء المحظورهٔ.

۳- عدّهٔ الاصول(الطبعهٔ الحجریهٔ): ص ۲۹۶ س ۱۴، فی بیان الأشیاء المحظورهٔ و المباحهٔ.

۴- الجوامع الفقهیّهٔ: ص ۴۸۶- کتاب الغنیهٔ.

۵- الذریعهٔ: ص ۸۰۹.

۶- عدّة الاصول(الطبعة الحجرية): ص ۲۹۶ س ۲۰، فی بیان الأشیاء المحظورة.

۷- فی ص ۴۰۷.

ص: ۳۲۱

آنکه در مسئله (ما لا نصّ فیه، که مورد بحث ما نیز همین است)، اباحه وارد نشده است.

و آنچه وارد شده (دلالتی برآن ندارد) و به فرض قبول دلالتشان با آنچه (ادلّه‌ای که) امر به توقّف و احتیاط نموده‌اند، معارض است، پس (بعد از تعارض) مرجع اصالهٔ الحظر است.

و اگر از این (بیان و تقریر) تنزّل کرده (و قائل به منع و حظر نشویم)، پس (حکم در چنین موردی) توقّف است، چنانچه شیخ مفید و شیخ طوسی نیز بر این نظراند، و شیخ طوسی در کتاب عدهٔ الاصول برآن این‌گونه استدلال کرده است که: اقدام کردن بر امری که از مفسده موجود در آن، در امان نیستیم، مثل اقدام بر چیزی است که فسادش معلوم است، و مرحوم سید ابو المکارم ابن زهره نیز (به همین مطلب یعنی اصالهٔ الحظر) قاطع و جازم شده است، اگرچه همچون مرحوم سید مرتضی و با اعتماد به قاعده لطف به اصالهٔ الاباحه قائل است و فرموده: اگر فساد و ضرری در فعل وجود می‌داشت، بر حکم واجب بود که آن را بیان کند، لکن نفس عدم البیان کاشف از عدم وجود آن است.

اما شیخ الطائفه در کتاب عدهٔ تقریر مزبور (و قاعده لطف) را ردّ کرده می‌فرماید: گاهی مفسده و ضرر در اعلام و بیان کردن است و مصلحت در این است که فعل بر وقف و عدم البیان بماند.

پاسخ شیخ از وجه دوّم تقریر عقلی

به فرض تسلیم و قبول (بر اینکه عقل نسبت به دفع ضرر مستقل باشد)، می گوییم:

اگر از ضرر چیزی از جمله عقاب اراده شده باشد که مربوط به آخرت است، پس بر حکیم متعال بیان و اظهارش لازم است، پس در صورت عدم بیان مکلّف از عذاب اخروی در امان است و اگر غیر عقاب یعنی:

امری که در عنوان مؤاخذه داخل نیست اراده شده همچون لوازمی که حتّی با جهل بر ارتکاب شیء مترتّب است، مثل آثار وضعی اشیاء، پس وجوب دفع آن عقلاـ لازم نیست، زیرا عقل به وجوب احتراز از ضرر دنیوی که شخص به واسطه برخی اغراض دنیویّه مرتکب می‌شود، مقطوع حکم نمی کند و شارع نیز گاهی ارتکاب را تجویز و بلکه در برخی موارد واجب فرموده است.

و به فرض (وجود) استقلال (در حکم) به وجوب دفع ضرر دنیوی، پس (مرتکب شدن ضرر از جمله اموری است که) عقاب برآن مترتّب نیست، زیرا شبهه در این قبیل موارد از باب شبهه موضوعیّه است که اجتناب و احتیاط در آن واجب نیست.

زیرا آنچه حرام است، مفهوم اضرار است که صدق آن در مقام مورد بحث مشکوک است نظیر صدق مسکر که معلوم التحریم است بر مایع خاصّ خارجی، و در شبهات موضوعیّه به اتّفاق اخباریها احتیاط و اجتناب لازم نمی‌باشد، که تتمه آن (شبهه موضوعیّه) به زودی خواهد آمد.

ص: ۳۲۲

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید افعال ما بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- افعال ضروری، ۲- افعال اختیاری.

منظور از افعال ضروری چگونه افعالی است؟

افعالی است که اصلا در اختیار من مکلّف نبوده و مقدور من واقع نمی‌شود.

منظور از افعال غیر ضروری چگونه افعالی است؟

افعالی است که فعل و ترک آنها برای من مکلّف یکسان است.

افعال اختیاریه نسبت به قدر مکلّف خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم:

۱- افعالی که یقینا دارای مفسده بوده و اماره مفسده در آنها وجود دارد، منتهی ضرورت سبب اقدام بر انجام آنها شده است مثل اکل میته در وقت اضطرار، که این‌گونه افعال از محل بحث خارج‌اند، چنانکه افعال اختیاریّه ضروریه نیز مثل: تنفس در هوا و اکل و شرب به مقدار سد رمق، از دایره کلام بیرون‌اند.

۲- افعالی که مشتمل بر منفعتی بوده و از اماره مفسده خالی هستند مثل استشمام طیب اکل اللحم و غیره که محل بحث ما همین قسم است.

راجع به اینکه مقتضای اصل اوّل و قاعده اولیّه عقلیّه (و با قطع‌نظر از بیان شارع) در این افعال چیست؟ چه نظریاتی وجود دارد؟

به طور کلی سه نظریه وجود دارد:

۱- بیشتر اصولیها می‌گویند: الاصل فی الاشیاء الاباحه الّا ما خرج بالدلیل.

آنگاه نسبت به هر فعلی که از جانب شارع دلیل خاصّ و یا عام بر حلیّت و اباحه آن یافتیم مثل أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و یا أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ. از دلیل تبعیّت می‌کنیم.

و نسبت به هر فعلی که از جانب شارع دلیل خاصّ و یا عام بر حرمت آن پیدا کنیم مثل حرّمت علیکم الخمر، باز هم از دلیل متابعت می‌کنیم.

و نسبت به هر فعلی که شک در حلیّت و حرمت آن پیدا نموده و دلیلی خاصّ بر یک طرف نیابیم، به اصالهٔ الاباحهٔ العقلیّهٔ رجوع کرده و حکم به حلیّت ظاهریّه می‌کنیم مثل استعمال دخانیات.

دلیل این عدّه بر مدّعای اخیر چیست؟

می‌گویند قاعده لطف مقتضی این است که:

اگر فعلی دارای مفسده واقعیّه است از جانب مولای حکیم بیان شود، و لذا از عدم بیان مولی خلوّ عمل

ص: ۳۲۳

از مفسده کشف می‌شود، در نتیجه حکم به اباحه می‌شود.

۲- بیشتر اخباریها می گویند: الاصل فی الاشیاء الحظر الّا ما خرج بالدلیل.

بر اساس این نظر:

نسبت به هر فعلی که یقین و یا ظنّ معتبر بر حرمتش یافتیم، فهو المطلوب.

و نسبت به هر فعلی که یقین و یا ظنّ معتبر بر حلیتش یافتیم باز، فهو المطلوب یعنی از اماره پیروی می کنیم امّا:

و نسبت به افعالی که در حلیّت و یا حرمت آنها شک پیدا می‌کنیم به اصالهٔ المنع العقلی رجوع می‌کنیم مثل شرب توتون و یا .....

دلیل ایشان بر مدّعای اخیرشان چیست؟

می گویند:

۱- تمام اشیاء عالم ملک خدای تعالی است.

۲- تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک قبیح است.

۳- توتون در ملکیّت خداوند است.

نتیجه: شرب توتون بدون اذن خداوند جایز نیست، پس باید احتیاط کنیم.

ثانیا: همان‌طوری که دفع مفسده قطعیّه عقلا واجب است، و اقدام به آن ممنوع همین‌طور هم اقدام به چیزی که محتمل المفسده است و انسان ایمن از آن نیست، قبیح است. و هذا معنی الحظر و المنع.

۳- شیخ طوسی و مفید می گویند: الاصل فی الاشیاء الوقوف الّا ما خرج بالدلیل. و لذا:

نسبت به هر فعلی که دلیل شرعی بر اباحه آن اقامه شده حکم به اباحه می‌کنیم.

نسبت به هر فعلی که دلیل شرعی بر حرمت قائم شده حکم به حرمت آن می‌کنیم.

و نسبت به هر فعلی که مجوّز شرعی نداشتیم توقّف می‌کنیم یعنی عقلاـ نه حکم به اباحه می‌کنیم و نه به حظر که نتیجه این توقّف همان احتیاط است.

نتیجه این توقّف، همان احتیاط است.

دلیل ایشان بر مدّعایشان چیست؟

این است که: ما رفتیم و ادلّه طرفین را بررسی نمودیم، یدیم که نه ادلّه قائلین به حظر کامل است و نه ادلّه قائلین به اباحه، ناگزیر توقفی شده گفتیم عقل ما حکمی ندارد.

با حفظ مقدّمه‌ای که گذشت حاصل بیان اخباریها در وجه دوّم تقریر عقلی چیست؟

می گویند:

ص: ۳۲۴

۱- الاصل فی الاشیاء الحظر الّا ما خرج بالدلیل.

۲- در مورد شرب توتون دلیلی بر اباحه نیامده و لذا در تحت اصل اوّلی حظر باقی است.

پس: حقّ ارتکاب به آن را نداریم، و هذا معنی اصل الاحتیاط.

اگر گفته شود هرچند بیان خصوصی به اسم و عنوان شرب توتون نرسیده، لکن بیان عمومی بر اباحه وجود دارد و آنها ادلّه اربعه برائت‌اند چه پاسخ می‌دهند؟

۱- دلالت ادلّه مذکور بر برائت مسلّم و قطعی نیست و در هریک احتمالات فراوانی وجود داشت و لذا مجوّز شرعی حاصل نگردید. طرفی به فرض تمامیّت دلالت ادلّه مزبور، اگر ادلّه‌ای بر اباحه وجود داشت، آیات و اخبار نیز بر احتیاط شرعیّه وجود داشت. دو دسته دلیل تعارضا و تساقطا.

در نتیجه: قاعده این است که به اصل اوّلی رجوع شود و هو الحظر.

پاسخ شیخ به وجه دوّم از تقریر عقلی چیست؟

این است که:

اولاً: اصل مزبور از اصول مسلّمه نیست تا بتوان مسئله مورد نزاع را برآن مترتّب نمود، بلکه مورد اختلاف بوده و بسیاری قائل به اصالهٔ الاباحه هستند.

ثانیا: سلّمنا که حکم مزبور را بپذیریم، این حکم تا زمانی قابل قبول است که مجوّز شرعی وجود نداشته باشد و حال آنکه ادلّه اربعه نسبت به شرب توتون مجوز شرعی‌اند.

ثالثا: اینکه می‌گویید: آیات و اخبار با أدلّهٔ الاباحهٔ تعارض می‌کنند، قبلا روی آن بحث کرده و مطلب شما را ردّ نمودیم.

رابعا: اینکه می‌گویید: همان‌طوری که مفسده معلومه ممنوع است، اقدام بر مفسده محتمله نیز ممنوع است و به عبارت دیگر می‌گویید: دفع ضرر محتمل واجب است، مرادتان چیست؟

۱- اگر مرادتان مفسده اخرویه یعنی: عقوبت اخروی است ما نیز قبول داریم که عقاب و لو محتمل باشد واجب الدفع است. لکن در ما نحن فیه که شبهه بدویه بعد الفحص و الیأس باشد احتمال عقاب وجود ندارد، چرا که در اینجا قانون قبح عقاب بلابیان که مجمع علیه است، حاکم است.

۲- و اگر مرادتان مفسده غیر عقوبتی و بلکه ضررهای دیگر باشد می‌گوییم:

اولا: دفع ضرر محتمل دنیوی عقلا و شرعا واجب نیست، بلکه دفع ضرر مظنون هم واجب نیست و حتّی گاهی دفع ضررهای مقطوع دنیوی هم به خاطر یک سری انگیزه‌های عقلانیه واجب نیست فی‌المثل عقلای عالم:

ص: ۳۲۵

۱- به خاطر کسب علم، هجرتها کرده، گرسنگی‌ها خورده و مصائب فراوانی را تحمّل می کنند.

۲- برای امرار معاش و امورات خود، مشقت‌های فراوان می کشند.

۳- برای حفظ عزت و آزادگی خود به جهاد می‌روند و یا خود را در معرض قصاص قرار می‌دهند.

۴- برای امتثال اوامر الهی دفع مال می‌نمایند.

پس عقل در دفع ضرر دنیوی مستقل نیست.

ثانیا: به فرض که عقل در این دفع ضرر مستقل باشد می گوییم:

موضوع این قضیّه، الضرر الدّنیوی است و موضوع باید محرز باشد و حال آنکه در ما نحن فیه محرز نیست، چرا که شاید ضرر دنیوی داشته باشد و شاید هم نه. و چنین شبهه‌ای، موضوعیّه است و باید از خارج عنوان محرّز شود تا حکم برآن بار شود و این ربطی به شارع ندارد.

حال در شبهات موضوعیّه که اصل موضوع الحکم محرز نیست بالاتفاق احتیاط هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: به فرض که دفع ضرر دنیوی واجب باشد امّا معذلک دفع ضرر دنیویّ از امور واجبی است که ترک آن مستلزم عقاب نیست، چرا که جهل به آن و اشتباهش در بین مصادیق از قبیل شبهه موضوعیّه است که به اتفاق اخباریها اجتناب و احتیاط در آن واجب نیست زیرا به فرض تسلیم، حکم عقل به وجوب دفع ضرر، آنچه حرام است مفهوم اضرار است که صدقش در مورد شبهه حکمیّه مشکوک است نظیر صدق مسکر که معلوم التحریم است بر مایع خاصّ خارجی.

یعنی: اگرچه شرب مسکر حرام است، لکن چون صدقش بر فلان موضوع و مایع در خارج معلوم نیست، لاجرم شرب آن جایز و بلامانع است و هذا معنا اصل البراءة.

حاصل بحث در دلیل العقل چیست؟

این است که: اخباریها از این دلیل هم طرفی نبسته و حقّ در مسئله اوّل (یعنی: فقدان نصّ و شبهه تحریمیّه) با حضرات اصولیین است که برائتی هستند.

با توجه به حاصل مطالب به نظر شما احتیاط رجحان دارد یا نه؟

بله، رجحان و حسن احتیاط همچنان به قوت خود باقی است و در تمام شبهات؛ چه حکمیّه و چه موضوعیّه، چه وجوبیّه و چه تحریمیّه، چه توصلیّات و چه تعبدیات، چه در فقدان نص و چه در اجمال نص و چه در تعارض نصّین، احتیاط رجحان عقلی و حسن شرعی دارد که در تنبیهات مربوطه در مورد آن بحث خواهد شد.

و السلام علی من اتبع الهدی

ص: ۳۲۶

فهرست مطالب

ص: ۳۲۷

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹